قرآن اور مسلمانوں
کے
زندہ مسائل
ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

علم و عرفان پبلشرز

نام کتاب .... قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل

مصنف .... ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

اہتمام .... راجہ نعمان

ناشر .... علم و عرفان پبلشرز' لاہور

پرنٹرز .... گنج شکر پرنٹرز' لاہور

باراول .... پانچ سو

سن اشاعت 1999ء

قیمت .... -/160 روپے

ملنے کا پتے

علم و عرفان پبلشرز

34 اردو بازار، لاہور۔ فون: 7352332-7232336
E-Mail:ilmoirfanpublishers@hotmail.com

انتساب

اُستادِ گرامی

سیّد ظفر الحسن

کے نام

قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل

دیباچہ

جب تمدن آپس میں ٹکراتے ہیں تو مسائل کا ایک بہت بڑا گورکھ دھندا پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ذہنِ انسانی کے لیے وہ چیلنج ہے جس سے تفکر کی ایک نئی روایت پیدا ہوتی ہے اور قدیم حقیقتوں کو ایک نیا پیرایۂ بیان حاصل ہوتا ہے۔ برصغیر میں مغربی قوتوں کی آمد کے ساتھ ساتھ فلسفیانہ تفکر کی ایک نئی روایت کا آغاز ہوتا ہے اور تنقیدی فلسفے کی ایک نئی کائنات وجود میں آتی ہے ـــــ یہ تاریخِ فکر کا ایک پہلو ہے۔ دوسری طرف اس نئے تفکر کے زیرِ اثر مذہب اور اس کے اساسی عناصر کے بارے میں سوالوں کا ایک پورا معمورہ وجود میں آتا ہے۔ اس صورتِ حال میں ہمارے سامنے اہلِ فکر کا ایک ایسا گروہ ہے جو تنقیدی فلسفے کے اسلوبِ بیان میں ہی اپنی مذہبی کائنات اور اس کے تشکیلی عناصر پر ایک گہری نگاہ ڈالتا ہے اور عصرِ حاضر کے فکری چیلنج کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس میں تین نام بہت نمایاں ہیں۔ علامہ اقبال، ڈاکٹر سید ظفر الحسن اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کی عمر اب اسی برس سے متجاوز ہے۔ انہیں سید ظفر الحسن سے برسوں تعلیم حاصل کرنے کا شرف حاصل ہوا ہے۔ ان کے ڈاکٹریٹ کے مقالے کا موضوع

علامہ اقبال نے ہی تجویز کیا تھا اور وہ اس مقالے کے ایک متن بھی تھے لیکن مقالے کے پیش ہونے سے پہلے ان کا انتقال ہو گیا۔ ڈاکٹر سید ظفر الحسن نے شبان المسلمین کا منصوبہ لے کر اپنے جن دو شاگردوں کو علامہ کے پاس بھیجا تھا، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ان میں سے ایک تھے۔ ڈاکٹر صاحب کی تمام عمر قرآن پر غور کرتے اور قرآن سے طریقۂ انقلاب کی تدوین کرتے گزری ہے۔ ان کی معرکۃ الآرا تصنیف "منہاج القرآن" کے بارے میں اہلِ فکر کی رائے یہ ہے کہ اسے تاریخِ مطالعۂ قرآن میں ایک انقلابی فکر کی حیثیت دی جانی چاہیے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کی فکر کہیں بھی اسلام کے نظامِ عقائد سے تجاوز نہیں کرتی اور اسی لیے اس فکر کو درجۂ استناد حاصل ہے۔

وہ لوگ جنہیں فلسفیانہ تحریروں کا ذوق ہے، اُن کے لیے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی تحریر واضح اور منطقی ہے لیکن چونکہ یہ تحریریں ہماری تاریخِ فکر کے پیچیدہ ترین مسائل کا احاطہ کرتی ہیں، اس لیے ان کے بعض حصے عام فہم نہیں ہیں بلکہ ان کے مخاطبین صرف اہلِ فن ہیں۔ ان تحریروں میں اتنا فکری مواد موجود ہے کہ اس کی شرحیں لکھی جا سکتی ہیں۔

ایک فلسفی کی حیثیت سے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے انسانی علم اور علم بالوحی کے امتیازات پر پوری شرح کے ساتھ کام کیا ہے اور میرے محدود مطالعے کے اعتبار سے یہ دنیا بھر میں واحد کام ہے جو اس تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس طرح انہوں نے علم بالوحی کو مرکزی اہمیت دے کر اسلامی دنیا اور اس کے مسائل پر غور کیا ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں شامل مضامین زیادہ تر گزشتہ چالیس برسوں میں لکھے گئے ہیں اور ان کے پیچھے ایک ایسے معاشرے کی تشکیل کا مکمل منہاج موجود ہے جس کی تشکیل کے لیے علم بالوحی کی رہنمائی لازمی اور ناگزیر ہے۔ اردو زبان میں ان مضامین کو ایک منفرد حیثیت تو خیر حاصل ہے ہی، دنیا بھر کی اسلامی فکر میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ایک یگانۂ روزگار فلسفی کی حیثیت سے ابھرتے ہیں اور ان تحریروں پر غور سے نگاہ ڈالنے والے ہی یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ان میں کتنے جواہر پارے پوشیدہ ہیں اور آئندہ کی اسلامی فکر میں ان تحریروں کا کیا درجہ ہوگا۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اپنے طبعی فقر

کی وجہ سے ہمیشہ اس امر سے بے نیاز رہے کہ ان کی تحریروں کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہو۔ ایک قدر ناشناس معاشرے میں یہ رویہ کتنا نقصان رساں ثابت ہو سکتا ہے، اس کا اندازہ وہی لوگ لگا سکتے ہیں جو اس طرح کے تجربے سے گزرے ہوں۔ بہرحال گزشتہ دو تین برسوں میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ نے "منہاج القرآن" بھی شائع ہوئی جبکہ یہ کتاب تقریباً پچیس برس پہلے مکمل ہو چکی تھی اور اب بھیں پر مضامین کا یہ مجموعہ بھی مرتب کیا گیا ہے۔ ادارے کے لیے یہ ایک نادر توفیق اور ایک منفرد اعزاز ہے۔ ابھی ڈاکٹر صاحب کی کئی اور تصانیف منتظرِ اشاعت ہیں اور بشرطِ توفیق ادارہ انہیں شائع کرنے کا ارادہ رکھتا ہے!

"قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل" ایک ایسی تصنیف ہے جس میں قرآن کو مرکزِ ہدایت قرار دے کر عصرِ حاضر کے مسائل پر ایک گہری نگاہ ڈالی گئی ہے اور اس سلسلے میں تاریخِ فکر کی نمایاں شخصیتوں پر گفتگو کے علاوہ پاکستان اور اسلامی معاشرے کے اعتبار سے تاریخ کے رجحانات اور ان رجحانات پر غلبہ حاصل کرنے کے منہج سے متعلق تفصیل سے غور کیا گیا ہے۔ ان معنوں میں یہ ایک غیر معمولی تصنیف ہے اور مطالعے میں بھی ایک گہری توجہ اور ارتکاز کا تقاضا کرتی ہے۔ علمیات کے بنیادی مسائل سے طریقِ انقلاب کی تفصیلات تک پھیلی یہ کتاب عمر بھر کے تفکر کا ثمر ہے اور ہماری تاریخِ فکر میں ایک اہم موڑ کی نشاندہی کرتی ہے۔

فہرستِ مضامین

قرآنی ہدایت اور اُس کے مضمرات

اسلام اور عصرِ حاضر کا چیلنج

اسلامی معاشرہ ـــــ مسائل اور اُن کا حل

جدید اسلامی فکر میں اقبال کی اہمیت

پاکستان

اور

اس کے مضمرات

قرآن مجید سے کیا ہدایت میسر آتی ہے؟

(قرآن مجید کی روشنی میں کائناتی قانون ، اخلاقی قانون اور تاریخی قانون)

جب ہم قرآن حکیم سے اپنی زندگی کے مسائل کے سلسلے میں ہدایت اخذ کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے پیش نظر وہ نصب العین ہوتا ہے جو قرآن مجید نے بیان کیا ہے ۔ ہماری زندگی میں اس نصب العین کے حصول کا تقاضا بھی پایا جاتا ہے مگر اسے صرف اسی صورت میں حاصل کیا جا سکتا ہے جب کائنات کی بناوٹ اور ساخت بھی اس کے حاصل ہونے کی جدوجہد میں ہماری سازگار ہو اور قرآن مجید کا یہی موقف ہے ۔ اگر سازگار نہ ہو تو نصب العین کبھی حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو ایک ہی مقصد کے لئے پیدا کیا ہے اور بعثت بھی اسی مقصود کے حصول کے لئے ہوئی ہے ۔ پھر نزولِ قرآن کی غایت بھی یہی ہے کہ بعثت کا مقصود حاصل ہو کر رہے ۔ اس کائنات کی اپنی بناوٹ اور ساخت کا سازگار ہونا تبھی ممکن ہو گا جب ہم اس نصب العین کو جس کا تقاضا ہماری فطرت میں موجود ہے قرآن مجید کی ہدایت سے حاصل کریں ۔

اسی مقصود کے حاصل کرنے میں ہمارا کمال مضمر ہو ۔ اس کے لئے ہم صرف اسی صورت میں جدوجہد کر سکیں گے جب جد و جہد سے پہلے ہمیں اس کے حاصل ہونے کا یقین ہو ۔ اس کی شرط یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ کائناتی سطح پر کوئی قانون ہے جو نتائج کو متعین کر رہا ہے ۔ اس طرح تجرباتی شہادت سے پہلے بھی ایک گونہ یقین حاصل ہو گا اور تجربے اور مشاہدے سے اس نتیجہ کے حاصل ہونے کی شہادت بھی بہم پہنچے گی ۔ یہ کائناتی قانون ، قرآن مجید کی زبان میں توربوبیّت کا قانون ہے اور سائنس کی زبان میں ارتقاء یا نشوونما کا قانون ہے ۔ ربوبیّت کے قانون سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رب ہے ، یعنی ایسی ذات جو بتدریج ہر مخلوق کی تربیت اس کی مناسبت سے کرتی رہے اور کمال پر پہنچا دے ۔ تو ایسا قانون جسے مذہب کی زبان میں ربوبیّت کا قانون کہا جائے اور سائنس کی زبان میں ارتقاء یا نشوونما کا قانون کہا جائے، تضاد کا قانون ہے ۔ اگر ہم سائنس کی طرف سے چلیں اور ہمارے حیطۂ ادراک کے اندر جو مسائل ہیں ان کے اعتبار سے غور کریں تو ہم یہ پائیں گے کہ ارتقاء یا نشوونما کا تصور ہمارے سامنے سب سے پہلے ایک وجود نامی کے حوالے سے آتا ہے ۔ آپ ایک بیج کیاری کے اندر ڈالتے ہیں ، وہ بیج سب طرف سے گھر جاتا ہے ، پھر وہ پھوٹتا ہے اور بتدریج بڑھتا ہے یہاں تک کہ اس کے سارے امکانات بروئے کار آ جائیں اور وہ اپنے ہی جیسا درخت پیدا کرنے کی حیثیت میں آ جائے ، کیونکہ وجودِنامی کی خاصیت یہ ہے کہ ایک تو اس میں انفرادیت پائی جاتی ہے ، دوسرے ازخود حرکت پائی جاتی ہے ۔ تیسرے اس کے اندر انجذاب کی صفت پائی جاتی ہے ۔ چوتھے اس میں یہ صفت ہے کہ کُل سے جُزو اور جُزو سے کُل پیدا کرتا ہے ۔ مثلاً اگر آپ کسی درخت کی چھال چھیل لیں تو کچھ عرصے بعد وہ چھال پیدا ہو جاتی ہے اور شاخ کاٹیں تو شاخ پیدا ہو جاتی ہے اور پتا توڑیں تو پتا پیدا ہو جاتا ہے اور جو درخت اس کے بیج سے پیدا ہوتا ہے ، اسی درخت ایک حصہ ہے ۔ یہ تمام خاصیتیں یعنی از خود حرکت ، انجذاب Production اور دوبارہ انجذاب Re-Production ایک مقصد کے تحت ہے اور ارتقا اس کا نام ہے کہ ہر وجود نامی بتدریج اپنے مقصد کے قریب تر ہوتا جائے اگرچہ اس ارتقاء کا شعور ، نمو کی سطح پر، اس میں موجود نہیں ہوتا ۔ ماحول کی طرف سے وجود نامی کی نشوونما کی راہ میں مزاحمت پیدا ہوتی ہے اور وہ مزاحمت کی مزاحمت سے نشو و نما پاتا ہے اور مزاحمت کا ہونا خوابیدہ تقاضے کو بیدار کرتا ہے اور اس سے مزاحمت کی مزاحمت وجود میں آتی ہے اور یہ مزاحمت نشوونما کے لئے ایک سازگار شرط

کی حیثیت رکھتی ہے ۔ ہمارے عام مشاہدے میں بھی یہ بات آتی ہے ، اور اگر قرآن مجید پر غور کریں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اس کے کمال پر فائز کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا جو نظام بنایا ہے ، اس میں بھی تضاد کا قانون اس کے نشوونما کی شرط کے طور پر رکھا ہے کہ آدم کے بالمقابل ابلیس کا وجود ہے ، جو مزاحمت پیدا کرتا ہے اور حضرت آدم کی لغزش کے سلسلے میں قرآن مجید کے سولہویں پارے میں یہ نشاندہی کی گئی ہے کہ عزم کی کمی کی وجہ سے لغزش ہوئی اور ایک دفعہ ہونے کے بعد دوبارہ نہیں ہوئی ۔ تو کسی مزاحمت یا اپوزیشن کا موجود ہونا نشوونما کے لئے ایک سازگار شرط کی حیثیت رکھتا ہے اور اب انسان کے بالمقابل شیطان ہے اور ہر پیغمبر کی نسبت قرآن مجید نے کہا ہے کہ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ ۔ (ہم نے پیغمبر کے راستے میں ایک دشمن پیدا کر دیا ہے) ۔

اگر پیغمبر کی مخالفت کسی مفاد پرست مجرم کی طرف سے پیغمبر کے مقاصد کو پانے کے لئے ضروری نہ ہوتی تو ان کے رستے میں یہ مشکل پیدا نہ کی گئی ہوتی ۔ یہ کائناتی قانون جو ہے تضاد کا قانون ہے اور کائناتی نظام تکوین میں ودیعت کیا گیا ہے اور ہر نشوونما تضاد کے قانون کے تحت ہو رہی ہے ۔ یہی قانون تاریخی سطح پر نتائج پیدا کر رہا ہے اور اگر اسے قانون کی شکل میں بیان کرنا چاہیں تو یوں ہو گا کہ دو گروہ ہوں ان کے دو مقاصد ہوں ، ان کے پیچھے دو وفاداریاں ہوں ، ان کے پیچھے دو منظم ارادے ہوں ، ان کے ارادوں کے درمیان تصادم ہو ، اس تصادم کو کامیاب بنانے کے لئے دو پروگرام ہوں ، ایک مزعومہ مفادات کو توڑ کر نفع بخشی کا، دوسرا مزعومہ مفادات کی حفاظت اور نشوونما کو روکنے کا ۔ قرآن مجید ان دو گروہوں کو حزب اللہ حزب شیطان ، اہل جنۃ اور اہل النّار ، اصحابِ حق اور اصحابِ باطل ، اصحاب یمین اور اصحاب شمال ، اور اصحاب میمنہ اور اصحاب مشئمہ اور خیر البریہ اور شرالبریہ کے ناموں اور صفتوں سے ظاہر فرماتا ہے ۔ یہ قانون تاریخی سطح پر جو نتائج پیدا کر رہا ہے اس کے پیدا ہونے کی شرط یہ ہے کہ تضاد کے اندر التباس پیدا نہ ہونے پائے ۔ تبھی اس تضاد سے صحیح قسم کے نتائج پیدا ہوں گے ، اور اگر متضاد قسم کے تضاد پیدا ہوں یعنی کہیں زندگی کے کسی پہلو میں تضاد ہو اور کسی پہلو میں تضاد نہ ہو سازگاری ہو، تو اس طرح التباس (Confusion) اور تعطل پیدا ہو گا جو نشوونما کی راہ روکے گا ، جس کی وجہ مقصود کا متعین نہ ہونا ہو گا؛ اور مقصود کے

متعین نہ ہونے کی وجہ سے مفاد پرست لوگوں کے ردِّعمل کچھ اور پیدا ہوں گے اور جو تضاد ضروری ہے وہ اس طرح نمایاں نہیں ہو سکے گا اور زندگی التباس کا شکار رہے گی اور جدوجہد کی سمت متعین نہیں ہو پائے گی ۔ اس لئے ضروری ہے کہ کوئی خاص تضاد ایسا ہو جس میں تحریک پیدا کرنے کی ضمانت ہو کہ ان دو گروہوں کے سلسلے میں اس سے وفاداریاں متعین ہوں ، گروہ منضبط ہوں اور تصادم فیصلہ کن ہو ۔ اب یہ تاریخی قانون ، پیغمبرانہ قیادت کے عطا کردہ اخلاقی قانون پر عمل کرنے کے لئے ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ اخلاقی قانون ہے : قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ۔ "ھا" کی ضمیر نفس کی طرف ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ وہ فلاح پا گیا جس نے اپنے نفس کو پاک کیا ۔ یعنی حرص اور لالچ سے پاک کیا اور جب نفس حرص اور لالچ سے پاک ہو جائے تو وہ نشوونما کا راستہ کھولتا اور نفع بخشی پیدا کرتا ہے اور اس کے عمل سے فیض رسانی کا وجود میں آنا ضروری ہے اس کا نتیجہ نکل کر رہتا ہے ، ٹل نہیں سکتا ۔ اور اگر مزعومہ مفاد غالب ہو اور نفس حرص اور لالچ سے پاک نہ ہو تو وہ تخلیقی جدوجہد میں تعطل پیدا کرتا ہے اور نفس مفاد پرستانہ تخریب میں منہمک رہتا ہے ۔ اگر اس اخلاقی قانون کو سامنے رکھیں تو یہ نظر آتا ہے کہ نوع انسانی کی پوری تاریخ میں صرف اس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی سے قوموں اور تہذیبوں کا زوال ہوا اور اس کے اتباع سے انہیں عروج حاصل ہوا ۔ اس پر عمل کرنے کے لئے جو استقامت درکار ہے اس کا محرک وہ تاریخی قانون ہے کہ دو متضاد وفاداریاں رکھنے والے گروپ پیدا ہوں اور اُن کے درمیان کشمکش ہو ، تصادم ہو تو اس کی خاطر خیر کی جدوجہد میں استقامت نصیب ہو گی اور اس کے بغیر استقامت ناممکن ہے ۔

اب اگر ہم نے اپنے غور و فکر کے انداز میں نیکی کو ایک واعظ کے طور پر ہمیشہ پیش کیا ہو اور اس بات سے صرفِ نظر کر لیا ہو کہ کائناتی قانون اور تاریخی قانون کے ساتھ اس اخلاقی قانون کا گہرا تعلق ہے کہ اس کے حوالے کے بغیر اس سے نتائج پیدا نہیں ہو سکتے ، تو پھر ہمارا یہ اعتماد مضمحل ہو جائے گا کہ اخلاقی جدوجہد میں کامیابی حاصل ہونے کی کوئی ضمانت بھی ہے ؟ اور دین کی حیثیت صرف ایک فقہی ضابطے کی رہ جائے گی اور ذمہ داری اتنی ہی محسوس ہو گی کہ اگر کسی نے اس کے اوپر عمل کیا تو اس سے نتیجہ پیدا ہو گا اور اگر نہیں کیا تو نتیجہ نہیں پیدا ہو گا لیکن اتنی بے تعلقی کا انداز انبیاء

کی جدوجہد میں نہیں پایا جاتا ، بلکہ انہیں تو اللہ پاک کی طرف سے اس بات کی تسکین اور تسلی دی جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ "تم اپنے آپ کو اس میں ہلاک نہ کرو" کہ تمہاری جدوجہد سے نتائج پیدا نہیں ہو رہے ۔ انبیاء کا طریقۂ کار تو یہ ہے کہ انہیں تو اس میں انتہائی شغف ہے اور وہ اپنے آپ کو اس ذمہ داری سے عہدہ برا نہیں سمجھتے کہ جب ایک چیز بیان کر دی تو جس کا جی چاہے اس پر عمل کرے اور جس کا جی نہ چاہے عمل نہ کرے ۔ ہم نے جو یہ نقطۂ نگاہ اختیار کیا ہے اس وجہ سے کیا ہے کہ ہم نے قرآن مجید کو فقہ اور مراسم پرستی کے زاویہ نگاہ کے تابع تصور کیا ہے اور دین کی تکمیل کو فقہہ کی تکمیل میں مضمر سمجھا ہے ۔ فقہہ انسانی ذہن کا تراشیدہ علم ہے ۔ یہ بے انصافی کی بات ہو گی کہ اسے قرآن مجید کا بدل Substitute قرار دیدیا جائے اور اس کے بعد اس سے نتائج پیدا نہ ہوں تو ، یا جن کی زندگی میں اس سے نتائج پیدا نہ ہوں ان کو، یہ کہا جائے کہ یہ لوگ تو مسلمان ہی نہیں، یہ اس ضابطے پر عمل ہی کب کرتے ہیں؟ اس کے اوپر عمل کرتے تو نتیجہ پیدا ہوتا ! دراصل ہمارا تکمیل دین کا تصور مسخ ہو گیا ہے ۔ ہم نے احکام فقہہ کو Exhaustive Code سمجھا ہے؛ حالانکہ وہ فقہہ کی تکمیل کر رہا ہے ، قرآن کی تکمیل نہیں کر رہا ہے ۔ قرآن جس مرحلے پر تکمیلِ دین کا دعوٰی کر رہا ہے تکمیل دین کا داعوی کرنے والے تو صرف اس چوتھائی آیت کے حوالے سے بیان کرتے ہیں اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ اور اس کے آگے نہ پیچھے کچھ بھی نہیں کہنا چاہتے کہ تکمیل کس چیز کا نام ہے ، کس بات سے تکمیل ہو گی ؟ سورۃ مائدہ کی آیتوں میں ایک دو چیزوں کے حرام ، حلال ہونے کا ذکر ہے ، بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے دین کی تکمیل ہو گئی کہ مُردے کا گوشت سُؤر کا گوشت اور خُون حرام ہے ، حلال نہیں؛ حالانکہ اس سے پہلے ایک ٹکڑا ہے ، اس پر غور کریں وہ یہ ہے: اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ دِیْنِکُمْ فَلَا تَخْشَوْھُمْ وَاخْشَوْنِ آج کے دن وہ لوگ مایوس ہو گئے جنہوں نے تمہارے دین سے انکار کیا ۔ اگر یہ سمجھ میں نہ آئے کہ کفار کی مایوسی کس لئے ہے تو تکمیل دین کا مفہوم ہرگز سمجھ میں نہیں آ سکتا ۔ کفار کو مایوسی اس لئے ہوئی ہے کہ قرآن کا یہ چیلنج ھُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وَ لَوْ کَرِہَ الْمُشْرِکُوْنَ پورا ہو گیا اور اب اسلام مغلوب نہیں ہو سکتا ۔ وہ غالب نہیں آ سکتے ۔ یہ مایوسی حرام اور حلال کے متعین ہونے سے پیدا نہیں ہوئی ۔ اگر ہم کائناتی ، تاریخی اور اخلاقی قانون کے ربط کو پھر سمجھ لیں تو کافروں میں پھر مایوسی پیدا ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم یہ سمجھ

سکیں کہ نئی بعثت کی احتیاج سے نوع انسانی کو بے نیاز کر دیا گیا ہے۔ اگر ہم ان تینوں قوانین پر عمل کریں گے تو زندگی کو، اگر زوال پذیر بھی ہو جائے تو، نئی بعثت کی احتیاج نہیں رہے گی۔ قرآن مجید ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع و نفوذ سے تمام پسندیدہ نتائج کے پیدا کرنے میں مؤثر ہو گا۔ تکمیلِ دین کا مفہوم ہم نے یہ سمجھا ہے کہ چند مابعدالطبیعی عقائد، چند اخلاقی اسباق، چند تمدنی ضوابط اور چند عدالتی قوانین اور چند رسوم و قواعد کا نام دین کامل ہے۔ یہ نقطۂ نظر قرآن مجید کو صرف اس آیت کے زاویۂ نگاہ سے سمجھنے کا نتیجہ ہے: اِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ۔ اور اس دعوے سے غافل ہونے کا نتیجہ ہے "اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ۔ بین الاقوامی سطح پر ہمارے اضمحلال نے آج کافروں کو نہیں، ان کو مایوسی میں مبتلا کیا ہے جن کے غلبے کے بعد کافر اپنے غلبے سے مایوس ہو گئے تھے۔ تمام دشواری یہ بات نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے کہ ہم وحی قرآنی سے کن مسائل کا حل تلاش کریں اور کیونکر؟ اور معذوری غایت نزول کے بارے میں ذہن کے التباس کا شکار ہو جانے کی وجہ سے ہے۔

سُورۃ فاتحہ ۔ غلبۂ حق کی آرزو

بسم اللہ الرّحمٰنِ الرّحیم

الحمدُ للہ ربِّ العالمین
الرّحمٰنِ الرّحیم

ملِکِ یومِ الدّین
اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات
کا اثبات

اِیّاکَ نعبُدُ وَاِیّاکَ نستعین
عبادت و استعانت کا اقرار

اِھدِنا الصّراطَ المستقیم
ہدایت کی دُعا

صراطَ الّذین انعمتَ علیھم
جو ہدایت پاکر کامیاب ہوکر کامیابی کے بعد ثابت قدم رہے

غیرِ المغضوبِ علیھم
جو ہدایت پاکر مقصود کو پہنچے انحراف کی راہ پر آگئے ۔ مثلاً (یہود) اور

وَلَا الضّآلّین
جو ہدایت پاکر مقصود کو پانے سے پہلے بسبب فسق گمراہ ہوگئے

مثلاً انحراف کی طرف نہ گئے ۔ یعنی
(انبیاء ۔ صدیقین ۔ شہداء صالحین کا راستہ)

نوٹ :۔ لایومن احدکم حتی یکون ھواہ تبعاً لما جئت بہ
اس حدیث کی رُو سے ایمان نام ہے اُس آرزو کو اپنانے کا جو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آرزو تھی جو ، مقصود بعثت ہے ۔ یہی آرزُو دعا کی صورت اختیار کر کے عبادت کو حقیقی عبادت کا درجہ دلاتی ہے (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ) ۔ مقصود بعثت کو اپنائے بغیر ہر عبادت رسم ظاہری (RITUAL) رہے گی اور عبادت مقصود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور قرب کو طلب کرنے اور شکر گذاری کا ذریعہ ہے ۔ وَاسْتَعِینُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃ ۔

بسم اللہ الرَّحمٰنِ الرَّحِیم ۔ اللہ کے نام سے جو نہایت مہربان اور بہت ہی رحم والا ہے ۔
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ تمام خوبیاں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے ۔
الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ نہایت مہربان اور بہت ہی رحم کرنے والا ہے ۔
مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۔ یوم جزا کا مالک ہے ۔
اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں ۔
اِھدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم ہمیں سیدھی راہ چلا (دکھا) صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ ۔ ان لوگوں کی راہ جن پر تُونے انعام کیا ۔
غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ ۔ نہ اُن کی راہ جو تیرے غضب کے سزاوار ہُوئے ۔
وَلَا الضَّآلِّیْن ۔ آمین ۔ اور نہ ان کی راہ جو گمراہ ہوئے ۔ آمین

سورۃ فاتحہ کے تین جزو ہیں ۔ ایک اللہ کی ذات و صفات کا اثبات ۔ دوسرے عبادت واستعانت کا اقرار ۔ تیسرے ہدایت کی دُعا ۔

الوہی ذات و صفات کا اثبات یہ ہے کہ تمام صفات کمال اللہ ہی کی ذات میں جمع ہیں ۔ وُہی سب خوبیوں کا مصداق ہے؛ یعنی تمام خوبیوں اللہ ہی کے لئے سزا وار ہیں ۔ وُہ تمام جہانوں کا رب ہے؛ یعنی بعد خلق ان کی پرورش کر کے بتدریج اُن کے کمال تک پہنچانے والا ۔ ۔ وہ رحمٰن اور رحیم ہے؛ یعنی بہت ہی مہربان اور نہایت رحم کرنے والا ۔
۔ ۔ وہ یوم الدین کا مالک ہے؛ یعنی پوری عملی زندگی میں جدوجہد کی ابتدا سے لے کر اس کے انجام اور نتائج کے اتمام؛ یعنی جزا اور سزا کے ہر مرحلے پر اللہ تعالیٰ ہی کا تصرف ہے ۔
دوسرا جزو عبادت اور استعانت کا اقرار ہے کہ اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں ۔ یہ اقرار اس بات کا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی اس بات کا حق دار ہے کہ صرف اسی

کی عبادت کی جائے اور اسی سے مدد چاہی جائے، کیونکہ وہی امداد پر قادر ہے ۔

تیسرا جُزو ہدایت کی دُعا ہے ۔ یعنی صراطِ مستقیم پر چلا کر غایت تک پہنچانے کی دعا کہ اے اللہ ہمیں سیدھی راہ پر چلا کر ہمیں مقصود تک پہنچادے ؛ یعنی انسان اللہ تعالیٰ سے آرزو کرتا ہے کہ وہ اسے کمال پر فائز کردے ، کیونکہ ہدایت کے معنی صرف رہنما کے نہیں ۔ ایصال الی المطلوب یعنی مقصود تک پہنچا دینے کے بھی ہیں ۔

یہ کمال ایک ایسے معاشرے کے قیام اور غلبے سے وابستہ ہے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو جیساکہ اس آیہ پاک میں اشارہ ہے ۔

یٰاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُم مِن نَّفسٍ وَاحِدَۃ ۔ اَے لوگو ! ڈرو اپنے رب سے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا ۔ جو اخلاقی جدوجہد کرنے والے ارو روحانی ذہن رکھنے والے افراد پر مشتمل ہو ۔ کُنتُم خَیرَ اُمَّۃٍ اُخرِجَت لِلنَّاسِ تَاْمُرُونَ بِالمَعرُوفِ وَ تَنھَونَ عَنِ المُنکَرِ وَتُؤمِنُونَ بِاللّٰہِ تم بہترین امت ہو جو نیکی پھیلانے اور برائی سے روکنے اور اللہ پر ایمان لانے کے لئے پیدا کی گئی ۔ جن کی جدو جہد کا رُخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں جیسا کہ اس آیۂ پاک میں ظاہر کیا گیا ہے ۔

فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُم مِّنِّی ھُدًی وَّمَن تَبِعَ ھُدٰی فَلَا خَوفٌ عَلَیھِم وَلَاھُم یَحزَنُون ۔

پس میری طرف سے تمہارے پاس ہدایت آئے گی اور جس نے ہدایت کی پیروی کی انہیں خوف ہوگا نہ غم ۔

اس ہدایت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ اس مقصد تک پہنچانے کی کفیل ہے جس کی نشاندھی کی گئی ہے ۔ اس ہدایت کے تین ردِّ عمل ہیں ۔

ایک یہ کہ اس ہدایت کے اتباع سے مقصود کو پالیں اور پھر بھی ثابت قدم رہیں ، ناپسندیدہ اعمال سے محفوظ رہیں؛ یعنی خود غرضی کے مفادات پیدا نہ کریں اور زندگی کو پسندیدہ نمونے پر ڈھالنے کے بعد صحیح نمونے سے انحراف کا انداز اپنی زندگی میں پیدا نہ کریں؛ یعنی انبیا ، صدّیقین ، شہداء اور صالحین کی راہ پر چلیں ۔

دُوسرے یہ کہ مقصد پر پہنچنے کے بعد اُن لوگوں کی طرح انحراف کے راستے پر نہ آ جائیں جو خود غرضی کے مفادات کی وجہ سے انحراف کی بدولت غضبِ الٰہی کے سزا وار

ہوئے تیسرے وہ لوگ جو مقصود کو پانے سے پہلے خود غرضی کی بناء پر بھٹک گئے اور مقصود کو نہ پاسکے، اُن کی راہ سے بچ جائیں ۔

سورۃ فاتحہ کی اہمیت یہ ہے کہ پنج گانہ نمازوں میں سے ہر نماز کی ہر رکعت میں اس کا تلاوت کرنا ضروری ہے ۔
صلوٰۃ عبادت ہے اور اس حدیث پاک کی رو سے الدّعاءُ مُخّ العِبادۃ (دعا ہی عبادت کا مغز ہے) ۔ عبادت کی اصلی حقیقت دعا ہے مگر صلوٰۃ رسمِ ظاہری بن چکی ہے رسمِ ظاہری وہ عمل ہے جس کے معنی اور مقصود باقی نہ رہے ہوں اور اِھدِ نَاالصِّرَاطَ المُستَقِیمَ کی دُعا بامعنی اور بامقصد تب ہی ہو سکتی ہے جب ہدایت کی اس دُعا میں آرزو اُسی مقصود کو حاصل کرنے کی ہو جسے حاصل کرنے کے لئے محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت ہوئی اور قرآن مجید نازل ہوا ۔

محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت اور نزول قرآن کا مقصود غلبہ دین حق ہے جیساکہ اس آیۂ پاک سے ظاہر ہوتا ہے ۔

ھُوَالَّذِی اَرسَلَ رَسُولَہ بِالھُدٰی وَ دِینِ الحَقّ لِیُظھِرَہ عَلَی الدِّینِ کُلِّہ وَلَو کَرِہَ المُشرِکُونَ ۔

اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا؛ تاکہ وہ اسے تمام ادیان پر غالب کردے ، اگرچہ یہ بات مُشرکوں کو ناپسند ہو ۔

عبادت دُعا ہے جو حصولِ مقصد کی آرزو سے پیدا ہوتی ہے ۔ دراصل انسانی زندگی بامقصد عمل ہے اور زندگی میں رجوع الی اللہ کا تقاضا اسی وقت ابھرتا ہے جب ہمارے اپنے وسائل حصولِ مقصد کے لئے ناکافی ہو جائیں؛ تب ایک اور محرک جو رجوع الی اللہ کے تقاضے کو بیدار کرتا ہے، ایک بہت بڑا خطرہ ہے جس کے پیش نظر دل کی گہرائی سے دُعا نکلتی ہے کہ یا اللہ مجھے بچالے ۔

اور غلبہ دین حق وہ مقصود ہے جس کے اعلان کے بعد بیک وقت دونوں محرک پیدا ہو جاتے ہیں ۔۔۔ ایسا مقصود جس کے لئے اپنے وسائل کافی نہیں ۔ دینِ حق کو عالمی سطح پر غالب کرنا ہے ۔ اس کی آرزو پیدا ہو تو رُوح کی گہرائی سے دُعا نکلتی ہے

کہ یااللہ ہمیں ہمارے مقصود تک پہنچادے اوراسی مقصود کی وجہ سے وہ خطرہ رُونما ہوتا ہے جو ادیان باطلہ کے پرستار دین حق کے غلبے کی راہ میں رکاوٹ بن کر پیدا کرتے ہیں۔ یُوں اس دُعا سے رجوع الی اللہ کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔

کوئی اور مقصود عالمی سطح پر غلبۂ دین کے برابر نہ تو ضروری ہے نہ اس کے برابر عظیم الشان ہے جس کی آرزو سے انسانی شخصیت کی نشوونما ہوسکے اور اس سے وہ تمام صفات بھی پیدا ہو سکیں جو حصولِ مقصد کے لئے ضروری ہیں۔ اسی کے حوالے سے انفرادی اور اجتماعی زندگی میں وہ ضبط و انضباط پیدا ہوتا ہے جو غلبۂ دینِ حق کے لئے ضروری ہے۔

اِهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ کی دُعا میں وہ ہدایت طلب کی جارہی ہے جو ان اوصاف کے پیدا کرنے کی کفیل ہو جو عالمی سطح پر غلبۂ دینِ حق حاصل کرنے کے لئے انسان کو درکار ہے؛ یعنی زندگی کا اخلاقی معیار کے مطابق ڈھلنا، روحانی سیرت کی تشکیل اجتماعی نظم و ضبط کو برقرار رکھنے کے لیے اوامر ونواہی کی صورت میں ضابطۂ حیات اور وہ ہدایت جو باقی عالم کے مقابلے میں ایسا کردار عطا کردے جس کی بدولت غلبہ حاصل ہو جائے تو برقرار ہے اور غلبہ چھن جائے تو پھر دوبارہ حاصل ہو سکے۔

اس دعا کے جواب میں پُورا قرآن مجید ہے۔ الحمد اللہ اولاً و آخراً؛ چنانچہ اگلی سورت میں ہی اس ہدایت کا ذکر کر دیا گیا: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

قرآنِ کریم ــ دُعا اور جوابِ دُعا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
الٓمٓ ذٰلِکَ الکِتٰبُ لَارَیبَ فِیہِ ھُدًی لِّلمُتَّقِین

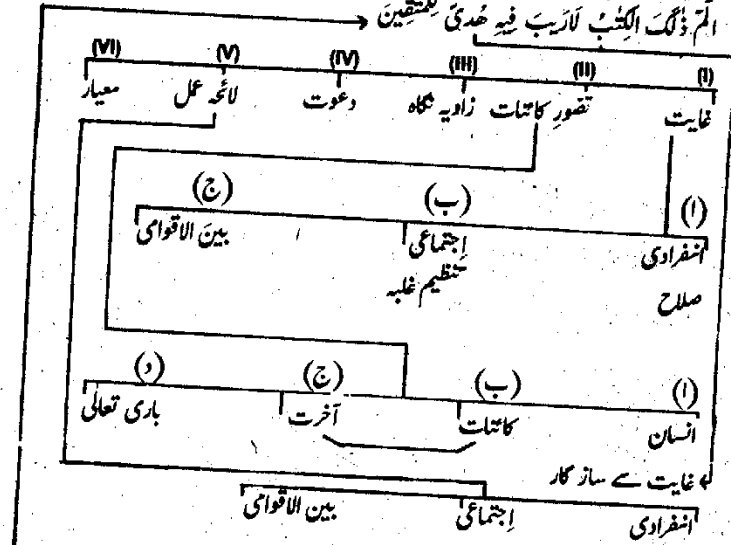
(I) غایت
(II) تصورِ کائنات
(III) زاویہ نگاہ
(IV) دعوت
(V) لائحہ عمل
(VI) معیار

(ا) انفرادی — صلاح
(ب) اِجتماعی — تنظیم غلبہ
(ج) بین الاقوامی

(ا) انسان
(ب) کائنات
(ج) آخرت
(د) باری تعالیٰ

غایت سے ساز گار

انفرادی
اِجتماعی
بین الاقوامی

اِنَّ ھٰذِہٖ تَذکِرَۃٌ فَمَن شَآءَ اتَّخَذَ اِلٰی رَبِّہٖ سَبِیلًا (مزمل:۱۹)

وَ اِنَّہٗ لَذِکرٌ لَّکَ وَلِقَومِکَ (زخرف :۴۴)

اِن ھُوَ اِلَّا ذِکرٌ لِّلعَالَمِین (یوسف :۱۰۵)

اَلَّذِینَ یُؤمِنُونَ بِالغَیبِ وَیُقِیمُونَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقنٰھُم یُنفِقُونَ

وَالَّذِینَ یُؤمِنُونَ بِمَا اُنزِلَ اِلَیکَ وَمَا اُنزِلَ مِن قَبلِکَ وَبِالاٰخِرَۃِ ھُم یُوقِنُونَ

اُولٰٓئِکَ عَلٰی ھُدًی مِّن رَّبِّھِم وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ المُفلِحُونَ

کتاب کیا ہے ؟

اگر کتاب کو صحفِ ماسبق کی تمثیل پر قیاس کیا جائے تو کتاب اس سوال کا جواب متصور ہوگی کہ عقائد کیا ہیں ؟ اعمال کیا ہیں ؟ گویا کتاب کی حیثیت محض "علم" کی قرار پائے گی ۔ اور محض علم سے عمل پیدا نہیں ہوتا ۔

'کتاب' کو اِن آیات کے حوالے سے سمجھنا عمل پر اثر انداز ہو سکتا ہے:

لِکُلِّ اُمَّۃٍ کِتٰبٌ
لِکُلِّ اُمَّۃٍ اَجَلٌ
لِکُلِّ اَجَلٍ کِتٰبٌ ؏

'لِکُلِّ اُمَّۃٍ کِتٰبٌ' کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر اُمّت کے لئے کتاب ضروری ہے؛ یعنی وہ مقصود جو حیات بخشی کا ضامن ہو ۔ جس کے حصول کی جدوجہد مخصوص طریق کار سے کی جائے اور وہ اصول و ارکان جو یکسائی کردار اور نتیجتاً وحدت کا شعور عطا کر کے افراد کو "اُمّت" بناتے ہیں ۔۔ لِکُلِّ اُمَّۃٍ اَجَلٌ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر معاشرہ ایک غایت پر متحد ہو ۔ اُس کے لئے اجل ایک فیصلہ کن گھڑی (DECISIVE MOMENT) ضروری ہے جس میں اُس کے باقی رہنے کی صلاحیت کا فیصلہ ہوتا ہے اور یہ صلاحیت غائب اور تصورِ کائنات اور لائحۂ عمل سے وابستہ ہے ۔ لِکُلِّ اَجَلٍ کِتٰبٌ ہر فیصلہ کُن گھڑی کے لئے ایک کتاب ضروری ہے یعنی غائت ، اس کے حصول کا طریقِ کار، اُس کے اصول و ارکان یعنی لائحۂ عمل اور اس کے پرکھنے کا معیار جس کے حوالے سے باقی رہنے یا فنا ہو جانے کی صلاحیت کی نسبت فیصلہ صادر ہوتا ہے ۔

کتاب حسبِ ذیل عناصر پر مشتمل ہے :

(۱) غایت قصویٰ منتہائے مقصود یا مرہ نصبُ العین
جس کے پانے سے تمام خیر و کمال وابستہ ہو ۔

(۲) تصور کائنات موجودہ حالات ماضی حال اور مستقبل کے امکانات کا وُہ جائزہ جس کی بنیاد پر نصب العین کا حصول، معیار کا واقعہ بن جانا متصوَر ہوتا ہے؛ یعنی اس کائنات کا

اپنی ماہیئت اور ساخت کے اعتبار سے حصول غایت سے سازگار ہونا متصور ہوتا ہے ۔

(۳) موقف یا زاویۂ نگاہ یعنی وہ مقام یا حیثیت جس کے حوالے کے بغیر اعمال کا موازنہ اور تخمینہ متصور نہ ہو سکے ۔ (۴) دعوۃ ۔ وہ عمل جسے اِتمام کو پہنچانے پر کوئی جماعت

مامور ہو جس کے نتیجے میں دوام و استمرار میسر آئے ۔

(۵) لائحۂ عمل: پہلے سے ترتیب دیا ہوا فرائض واعمال کا کا وہ گوشوارہ جو اپنے اندر مطلوبہ نتائج تک پہنچانے کی ضمانت رکھتا ہو ۔

(۶) معیار ۔ وہ اصول یا نمونۂ کمال جس کے حوالے سے ہر عمل کو پرکھا جائے اور بہتر سے بہتر بنایا جا سکے اور جس کی مطابقت میں عمل کے ڈھلنے سے "فضائل" واقعہ بن سکیں ۔

کتاب، فلسفہ یا سائنس نہیں جس کا مسئلہ پوری کائنات یا اس کے کسی جزو یا پہلو کی نسبت یہ ہو کہ یہ کیا ہے ؟ کتاب کا مسئلہ یہ ہے کہ فرد اور معاشرے کو جس نمونے پر ڈھلنا چاہیئے وہ کیونکر ڈھلے ؟ کتاب کی احتیاج فرد اور معاشرے کو لاحق ہے ۔ کتاب سے یہ مسئلہ حل نہ ہو تو زندگی کے تقاضے پُورے نہیں ہو سکتے ۔ زندگی کے تقاضے پُورے نہ ہوں تو کتاب ہدایت متصور نہیں ہو سکتی ۔

ہم کتاب سے اپنی جستجو اس سوال تک محدود رکھیں کہ 'دین کیا ہے؟' تو اس سے زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں لائی جا سکتی ۔ اور ہماری جستجو یہ نہ ہو کہ ہماری زندگی کے تقاضے کیسے پُورے ہوں گے جن میں ہماری معیشت اور سیاست کا معاندِ دین کی گرفت سے آزاد ہونا بھی داخل ہے، تو پھر زندگی کا لادینی نظام ڈھلا رہنا ناگزیر رہے گا ۔

جب تک ہم کسی منہاج کے مطابق قرآن مجید سے یہ اخذ نہ کر سکیں کہ غایت کیا ہے؟ دعوت کائنات کیا ہے؟ زاویۂ نگاہ کیا ہے؟ دعوت کیا ہے؟ لائحۂ عمل کیا ہے اور معیار کیا ہے؟ زندگی کے لادینی نظام سے نکلنے کا کوئی امکان نہیں ۔

اگر ہماری بے یقینی ہمارے تدبر فی القرآن میں مزاحم نہ ہو تو ہم اپنے فکر و عمل کو اسلامی رُخ دے سکیں گے ۔ جب سے ہم مغلوب ہوئے ہیں، ہم اس بے یقینی کی وجہ سے غور و تدبر سے بے نیاز ہوگئے ہیں کہ جب کئے سے کچھ ہو ہی نہیں سکتا تو سوچنے سے کیا حاصل! ہر مقصد کے لئے جدوجہد کی پہلی شرط یہ یقین ہے کہ مقصود حاصل

ہو کر رہے گا ۔ یہی یقین "ایمان بالغیب" ہے اور جن شرائط سے اُس نصب العین (مقصود) کا قابلِ حصول ہونا وابستہ ہے وہ کتاب کے باقی اجزاء ہیں؛ لہٰذا اس یقین کے بغیر کہ مقصود حاصل ہو کر رہے گا وہ اعمال صادر ہی نہیں ہو سکتے ۔ جن شرائط سے حصول مقصود وابستہ ہے اور جن اوامر و نواہی سے اعمال کی نیت متعین ہونی چاہیئے، انہیں جاننے کی اور حصول مقصد سے ان اعمال کے تعلق کو سمجھنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہو سکے گی، عمل کیا ہوتا ۔

مقصد کا شعور فرد میں باقی نہ رہے تو فرد بے راہ روی اختیار کر کے رہے گا اور اُس میں غلط روی پیدا ہو کر رہے گی ، اور معاشرے میں مقصد کا شعور باقی نہ رہے تو اُس پر "موت وارد ہو کر رہتی ہے"، کیونکہ اجتماع کی موت عبارت ہے ۔ غایت کا تصور خیرہ ہو جانے اور نظامِ افکار کی رُوح کے فنا ہو جانے سے اور نظامِ افکار کی رُوح عبارت ہے اِس یقین سے کہ یہ کائنات اپنی بناوٹ اور ساخت میں حصُولِ مقصد کی جدوجہد میں کامیابی سے سازگار ہے ۔

"غیب" سے مُراد اللہ تعالےٰ ، ملائکہ، آخرت، حشرونشر، جنّت و دوزخ ، جزا اور سزا لی جائے تو علمِ غیب کی نفی و اثبات کا فرقہ پرستانہ مجاولہ پیدا ہوتا ہے اور "غیب" سے مراد "حیات کامرانی" ہو تو انبیاء کا کامل بھی ایمان بالغیب ہی متصور ہوگا جس کے بغیر قیادت کے فرائض انجام نہیں دیئے جا سکتے ۔ غیب سے مُراد کامیابی ، مقصد کا حصول ہے ۔ جو غیب میں ہے جس پر اللہ تعالےٰ فائز فرمانے کا ارادہ رکھتا ہے ۔ کامیابی کے یقین سے محرومی اللہ کی مدد ، ہدایت اور فضل کے یقین سے محرومی ہے ۔ اللہ تعالیٰ کی ہستی کا اقرار ہو اور مدد، ہدایت اور فضل کا یقین نہ ہو تو ایمان باللہ کا مثبت اثر زندگی پر مترتب نہیں ہو سکتا ۔ یقین سے محرومی اور قول و عمل کا تضاد ہماری سیرت کا بنیادی نقص ہے جس کے پیدا ہونے کا کوئی راستہ مقصد کے حوالے کے بغیر ممکن نہیں اِس بے یقینی سے نکلنے کی توفیق اللہ سے طلب کرنی چاہیئے ۔

نظمِ قرآن

موجودہ ترتیبِ تلاوت ہی قرآن مجید کی اصل ترتیب ہے ۔ سورتوں کی ترتیب طول و اختصار کی بنا پر نہیں بلکہ توقیفی ہے ۔ اس ترتیب کے آسمانی ہونے کی ایک داخلی شہادت تو یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی دُعا "اِھدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیم" کے جواب میں اس کے فوراً بعد ہی سورۂ بقرہ اس دُعا کے جواب کے طور پر شروع ہوتی ہے ۔ سُورۃ بقرہ کی یہ آیات جواب دُعا ہیں ۔ الٓمٓ ذٰلِکَ الکِتَابُ لَارَیبَ فِیہِ ھُدًی لِلمُتَّقِینَ ۔ اس سے ثابت ہوا کہ سورہ فاتحہ اور سورۃ بقرہ دونوں باہم دگر مربوط ہیں ۔ اس ربط کی بنا پر سورہ فاتحہ کے فوراً بعد سورہ بقرہ ہی کا ہونا لازم ہے ۔ دوسری داخلی شہادت یہ ہے کہ جب سورۂ بقرہ میں مشرکین قریش سے مطالبہ کیا جا رہا ہے :

اِن کُنتُم فِی رَیبٍ مِّمَّا نَزَّلنَا عَلٰی عَبدِنَا فَاْتُوا بِسُورَۃٍ مِّن مِّثلِہٖ وَادعُوا شُھَدَاءَکُم مِّن دُونِ اللہِ اِن کُنتُم صَادِقِینَ

(سُورۃ البقرہ، آیت ۲۴) اگر تم کو اس کلام کے بارے میں شک ہو جو ہم نے

اپنے بندے پر نازل کیا ہے تو اس جیسی ایک سورۃ لے آؤ اور بلاؤ اس کو جو تمہارا مددگار ہو اللہ کے سوا ۔ اگر تم سچے ہو) تو اِس چیلنج سے بھی ربط و ترتیب کی موجودہ اہمیت واضح ہے ۔

ایک اور داخلی شہادت یہ ہے کہ سورۃ ہُود گیارھویں سورۃ ہے ۔ اور اُس میں چیلنج ہے کہ ایسی دس سُورتیں لاکر دکھاؤ ۔ تو اِس سے پہلے سورۂ یُونس تک دس سورتیں پُوری ہو جاتی ہیں ۔

اَم یَقُولُونَ افْتَرٰهُ فَاْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَیٰتٍ وَّادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (سورہ ھُود ۔ آیت ۱۳)

(کیا کہتے ہیں کہ آپ قرآن بنا لائے ہیں تو کہہ دیجے تم بھی لے آؤ دس سُورتیں اس جیسی بنا کر اور اللہ کے سوائے جس کو بلا سکو بلا لو، اگر تم سچّے ہو)

ایک اور بات ترتیب تلاوت اور ترتیب نزول کے فرق کو سمجھنے کی یہ ہے کہ ترتیب نزول آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی قیادت کی احتیاج کی وجہ سے ایک خاص انداز پر ہے ، کیونکہ دین حق کو عالمی سطح پر غالب کرنے کے لئے پہلے انفرادی سیرت کی تشکیل ضروری تھی جس کے لیے ایمان باللہ اور ایمان بالآخرت اور اعمالِ حسنہ اور اعمال سیئہ کے مخصوص نتائج پر ایمان لانا ضروری تھا ۔ اس کا اعادہ ابتدائی دور کی مکّی سُورتوں میں موجود ہے ۔ افراد سے جماعت کی تشکیل ہوتی ہے، کم از کم دو افراد بھی مل کر ایک جماعت بنا لیتے ہیں ۔ جماعت کی تنظیم کے لئے تابع اور متبوع کا ہونا ضروری ہے ۔ اس لئے جب صرف دو افراد بھی جماعت، بلکہ منظم جماعت بن سکتے ہیں تو مکّی زندگی میں مسلمانوں کی تعداد خواہ کتنی ہی کم کیوں نہ ہو، اُن کی جماعت بھی تھی ، کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے "مطاع" ہونے پر وہی محدود مسلم معاشرہ ایک صحیح قسم کا معاشرہ بن چکا تھا ۔ وہ منظم تھا اور ریاست کے سب سے پہلے معاشرے کا منظم ہونا ضروری شرط ہے ۔ سیاسی مستقر کی حیثیت ثانوی شرط کی سی ہے ۔ اگر یہ شرط بعد میں پوری ہوئی تو اس کا مطلب یہ نہیں کو موقف اصلی سے انحراف ہوگیا ۔ بہرحال جس دین کو غالب بنانا مقصود تھا اور جن افراد اور معاشرہ کا غلبہ مطلوب تھا اُن کے تمام ضروری اجزاء بتادئے گئے ۔

افراد اور معاشرہ کے تعلق کو مربوط و مضبوط بنانے والی باتوں کی نشاندھی ان سورتوں میں کر دی گئی ۔

۲ ۔ ہر سورت بجائے خود ایک مکمل چیز ہے ۔ اس کی ترتیب بھی آسمانی ہے ۔ وہ صحیفہ ہے، کتاب کا باب نہیں ۔ سورتوں میں جو آیات کی ترتیب ہے وہ نزول کے ساتھ ساتھ ہی متعین ہوتی جاتی تھی ۔

۔ سب سورتوں کا مضمون ایک ہی ہے؛ یعنی اللہ اورہدایت ۔ باقی جملہ مضامین ان ہی کے تحت ہیں مثلاً (۱) آخرت (۲) جزا وسزا (۳) نبوّت (۴) احکام (۵)ایام اللہ (۶) مظاہر قدرت (۷) معجزات ۔

۴ ۔ سورتوں کا فرق بہ اعتبار اہمیت (Emphasis) معلوم ہوتا ہے ۔ کسی میں ایک چیز پر زور ہے اور اس کی تفصیل ہے، کسی میں دوسری پر؛ یعنی اُن کے رُجحانات مختلف ہیں ، مضمون مختلف نہیں ۔

۵ ۔ اہمیت یا زور کس چیز پر ہے ؟ سورۃ کا رجحان کیا ہے؟ اس کا پتا غالباً اس طرح بہتر معلوم ہو سکتا ہے کہ سورت کے اوّل و آخر پر نظر ڈالی جائے ۔

۶ ۔ آیات کی ترتیب آسمانی ہے اور ان کے باہمی ربط کا پتا لگانے کے لئے دو چیزیں زیادہ اہم معلوم ہوتی ہیں ۔ ان کا تعین خوض فی القرآن چاہتا ہے ۔

(ا) قرآن کے تصورات (Concept) کا تعلق قرآن مثلاً رزق ۔ جسمانی رزق اور آسمانی رزق یعنی ہدایت ۔ ذہن میں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں ۔ ان تعلقات کا پتا لگانے کے لئے موجودہ دور میں اس زمانے کے خیالات اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی اندورنی زندگی سے درجۂ کمال واقفیت درکار ہے، کیونکہ اس زمانے کے لوگ مخاطب ہیں اور ان ہی کو بدرجہ اولیٰ سمجھایا اور بتایا جا رہا ہے ۔

(ب) مقصدِ نزولِ قرآن رہنمائی اور ہدایت ہے اور اُس کا اسلوبِ بیان موعظت ہے، کتاب تصنیف کرنا نہیں ۔ وحی اور قرآن کا مقصود بنی نوع انسان کی ہدایت ہے تاکہ

للٰہیت (ایمان) عبدیت (عمل صالح) اور مکارم اخلاق و اعمال پیدا ہو سکیں ۔ بندوں میں ایسی روح پیدا ہو سکے جو رضائے الٰہی کے موافق ہو ۔ پس جو کچھ قرآن کہتا ہے اُس کا مقصود یہی ہوتا ہے ۔ قرآن اُس حالت کو پیدا کرنے کے لئے جو اصول درکار ہیں ان کو بوضاحت اور بہ تکرار بیان کرتا ہے اور جہاں ضرورت ہوتی ہے وہاں تفصیل میں بھی بیان کرتا ہے (اکثر و بیشتر تفصیل نبی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ذات پر چھوڑ دی گئی ہے)

ہدایت کی طرف لانے کے لئے قرآن کا اسلوب بیان وہی ہے جو ہونا چاہئے، یعنی وعظ و پند، تنذیر وتبشیر، تنبیہ و تذکیر، آخرت و ایام اللہ کی طرف تنبیہ، اللہ اور اُس کی عظمت و جلال ، قدرت و علم، اس کا غضب اور اُس کی رحمت کا بیان کذا و کذا ۔

جب ہم کسی کو نصیحت کرتے ہیں تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ سمجھا بجھا کر ، ملامت سے یا شفقت سے اسے راہ راست پر لے آئیں ۔ ہمارے بیان پر اور کوئی پابندی نہیں ہوتی ، نہ یہ مقصود ہوتا ہے کہ کسی خاص موضوع پر لکچر دیا جائے، نہ یہ کہ استدلال منطقی ہو، نہ یہ کہ ترتیبِ کلام کسی خاص نظم کی پابند ہو اور تقریر تکرار سے پاک ہو ۔ یہ پابندیاں ایک کتاب میں کی جاتی ہیں (کتاب بداں مفہوم جو آج مروّج ہے)، پس اس معنی میں قرآن کتاب نہیں اور اس کی سُورتیں کتاب کے "باب" نہیں اور رکوع "فصلیں" نہیں ۔

قرآن ایک مجموعہ ہے بذات خود مکمل صحیفوں (سورتوں) کا اور سورتوں کے مابین کوئی خاص ربط نہیں ۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ انہیں ایک طریقے سے طول و اختصار کی بناء پر جمع کر دیا گیا ہے لیکن ہر سورت میں ہدایت کے ایک پہلو پر زور ہے، دوسری میں اس کے دوسرے پہلو پر لیکن غور کریں تو ترتیب سُوَر کا توقیفی ہونا سمجھ میں آئے گا جیسا کہ شروع میں اشارہ کیا گیا ہے ۔

قرآنی ہدایت کا مقصود

فلسفیانہ علوم کو قرآن مجید میں تلاش کرنا قرآن سے بے نیازی کی طرف اقدام ہے جب انسان عالم خارجی کے بالمقابل کھڑا ہوتا ہے تو اس کے بارے میں جو کچھ انسان کے حواس پر منکشف ہوتا ہے یہ ہے :

وہ اس عالم کا ادراک بلاواسطہ کر رہا ہے ۔

یہ عالم خارج میں موجود ہے اور

محسوسات میں کچھ حقیقت ہے اور کچھ نمود ہے ۔

عالم خارجی کا وجود مشتبہ ہو جائے یا اس کے وجود کی نفی ہو جائے تو علم کا سوال باقی رہے گا، نہ اخلاق کا ، نہ آرٹ کا ، نہ مذہب کا ، نہ معاشرے کا ۔

علم کا سوال اس لیے باقی نہ رہے گا کہ علم کے لیے ناظر اور معلوم (منظور)؛ یعنی جو جانے اور جسے جانا جائے دونوں کا ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ناظر میں علم کی استعداد ہو اور معلوم ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے جانا جا سکتا ہو۔

حواس کی مدد سے حاصل شدہ علم کی نسبت یقین اس وقت پیدا ہو گا جب انسان کی عقل کے عطا کردہ بنیادی تصورات کے حوالے سے اسے سمجھا جا سکے۔ مثلاً "علّت و معلول" کے حوالے سے سمجھنا یقین کو راسخ کرتا ہے۔

جہاں تک اس قضیے کو سمجھنے کا تعلق ہے کہ "آگ جلانے والی ہے" حواس سے آگ کے وجود کا ادراک ہوتا ہے۔ اس کے جلانے کی خاصیت کا ادراک اس سے ہوتا ہے کہ جب بھی کوئی جل جانے والی چیز آگ میں ڈالی جائے گی وہ ضرور جل جائے گی اس کا ادراک تو تجربے اور مشاہدے سے ہوتا ہے مگر آگ اور جلانے کے بارے میں حتمی یقین اس سے پیدا ہو گا کہ آگ اور جلانے میں علّت و معلول کا تعلق ہے۔

عالم خارجی کے وجود ہی پر علم کا انحصار ہے۔ اس طرح اخلاق کے لیے عالم خارجی کا وجود ضروری ہے۔ شخصیت کے تعلق میں انسان کا طرز عمل کیا ہو گا، یہ سوال اس بات پر منحصر ہے کہ دوسری شخصیتوں کا وجود ہو تو اخلاق کا سوال پیدا ہو گا، اور عالم خارجی کا وجود اور اس میں بدصورتی، بدنمائی Ugliness ہو گی تو اسے حسن اور خوبصورتی میں تبدیل کیا جا سکے گا۔ اس طرح اگر یہ عالم خارج میں موجود ہو گا اور میری راہ میں مزاحم ہو گا تو اس کے مقابلے میں میرا کمزور ہونا مجھے میری کمی، کوتاہی اور میرے نقص کی طرف متوجہ کرے گا۔ اس صورت میں ایک ایسی باکمال ہستی کی ضرورت محسوس ہو گی جس سے میری فطرت میں کسی احتیاج میں استمداد کا تقاضا پیدا ہو گا اور میرے گرد و پیش ایک معاشرے کا وجود ہو گا تو میرے دل میں یہ تمنا پیدا ہو گی کہ معاشرہ ہمدردی، دلسوزی رکھنے والا ہو، تعاون کرنے اور فرد کی آرزوؤں سے سازگار ہو اور افراد ایک دوسرے کی آرزو کے مطابق طرز عمل اختیار کریں۔

عالم خارجی کا انسان کی آرزوؤں میں مزاحم ہونا، اخلاقی اعمال کا اخلاقی معیار سے منحرف ہونا، بدصورتی، بدنمائی کا وجود اور افراد کا خودغرضی میں مبتلا ہونا ہی معیاری صحت

مند ، سازگار اور خوشگوار معاشرے کی تمنا پیدا کرتا ہے اور علم کے حصول ، اخلاق کے سارے ماحول کو مزین کرنے اور معاشرے کے پسندیدہ نمونے پر ڈھلنے کی آرزو ہی ہے انسان میں خدا طلبی کا داعیہ بیدار ہوتا ہے اور وہ تمنا کرتا ہے کہ کاش خدا ہوتا جو میری مدد فرماتا ۔ جب یہ طلب شدت اختیار کرتی ہے تو اس کی روح کی گہرائی سے پکار اٹھتی ہے اور اس کا جواب نہ آئے تو انسان کی تباہی ہے ۔ اب ان آرزؤوں اور تمناؤں کے پورے ہونے کا انحصار اس جواب پر منحصر ہے ۔

انبیاء کے ذریعے وحی کی ہدایت انسان کی حاجتمندی کی تلافی کرتی ہے اور بحیثیت ذریعۂ علم کے ، وحی اللہ تعالیٰ کے اس ارادے کی مظہر ہے کہ وہ انسانوں کی علمی استعداد کی کمی اور نقص کی تلافی فرماتا ہے ۔

لہذا پہلی بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ علم بالوحی کا مقصود جس کمی و نقص کی تلافی کرتا ہے وہ ، وہ علم ہے جو انسان کو اس کی اپنی استعداد سے میسّر نہیں آ سکتا ۔

يُعَلِّمُكُمْ مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۔ کا دعوی اس کی دلیل ہے اور سرچشمہ بھی ۔ اب وہ تمام علوم جو انسانی استعداد سے حاصل ہو سکتے ہیں ان کا سرچشمہ بھی قرآن کو ہی سمجھنا مشکلات پیدا کرے گا ۔

ایک یہ کہ انسانی علوم کی نشوونما اس لیے نہ ہو سکے گی کہ انسانی علوم بھی قرآن ہی سے اخذ کیے جاتے رہیں گے ۔

دوسرے یہ کہ جو علم انسان کو اپنی استعداد سے میسّر نہیں آ سکتے ہیں ، اُن کی تلاش قرآن سے نہ کرنے کی بنا پر قرآنی علم و ہدایت سے محرومی پیدا ہو گی ۔

تیسرے یہ کہ انسانی ذہن کے پیدا کردہ علوم کو مخصوص قرآنی علم سے متمیز نہ کرنے کی وجہ سے قرآنی ہدایت کے نتیجہ خیز ہونے کا اعتماد زائل ہو جائے گا ، کیونکہ جن مسائل کا حل صرف وحی سے میسّر آ سکتا ہے ان کا حل انسانی شعور کے زائیدہ علوم میں تلاش کرنے سے ہم وحی کی ہدایت سے محروم ہو جائیں گے اور تفسیری علوم کو

قرآنی علم کا بدل سمجھنے کی وجہ سے ہم اس محرومی میں مبتلا ہو چکے ہیں۔ چونکہ تفسیری علوم تزئین و آرائیش کے سوا کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتے (اور اُس دور میں علوم تفسیر کا نتیجہ خیز نہ ہونا قرآنی علم کی نتیجہ خیزی کو مشتبہ بنا چکا ہے)، اس لئے ہم اپنی دینی تعلیم کے نصاب میں بھی قرآن مجید کی جگہ پیدا کرنے کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔

"الاتقان فی علوم القرآن" تفسیر جلالین کا مقدمہ ہے اور اس میں جن صدہا علوم کی نشاندہی کی گئی ہے ان میں سے کوئی علم ہمارے ان مسائل کو حل نہیں کرتا جن سے ہم آج دوچار ہیں۔ مثلاً سیرت میں جو انقلاب آج درکار ہے اس کی حتمی، قطعی اور یقینی تدبیر کیا ہے؟ ہماری معیشت، جو دوسروں کی گرفت میں ہے، کیسے آزاد ہو سکتی ہے؟ ہماری حیات قومی میں اختلاف کا تدارک کیسے کیا جائے؟ بین الاقوامی سطح پر ہمارا اضمحلال کیسے رفع ہو سکتا ہے؟

قرآن مجید کی رُو سے معاشی حاجتمندی اور سیاسی محکومی ایک عذاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس سے نجات دلانے کے لئے اُمم سابقہ میں پیغمبر اولوالعزم معبوث ہوتا تھا۔ ختم نبوت کے بعد اب معاشی حاجتمندی اور سیاسی محکومی کیونکر ٹل سکتی ہے یا نشوونما کا کامیاب قانون کیا ہے؟

ایک فرد اخلاقی اور روحانی نمونے پر کیسے ڈھل سکتا ہے؟ افراد ایک صحت مند معاشرہ کیسے بن سکتے ہیں؟ عادلانہ معیشت کا نظام کیسے قائم ہو سکتا ہے؟

خلافت علیٰ منہاج النبوت کا سیاسی نظام کیسے برپا کیا جا سکتا ہے؟

ان مسائل کا حل قرآن مجید سے اس لئے حاصل نہیں ہو رہا کہ قرآن کو صرف ایسے سوالات کا جواب مہیا کرنے والی کتاب سمجھا جا رہا ہے جو انسانی شعور کی ناپختگی کے دور میں نازل ہونے والی کتاب سے بھی حاصل ہوتے تھے کہ نیکی کیا ہے؟ روحانیت کیا ہے؟ معاشرہ کیا ہے؟ معیشت کیا ہے؟ سیاست کیا ہے؟ قانون کیا ہے؟

یہ سب مسائل اس وقت پیدا ہو سکتے ہیں جب نیکی بطور واقعہ کے مسلّم ہو جائے، روحانیت واقعہ بن جائے، معاشرہ وجود میں آ جائے، معیشت موجود ہو،

ریاست قائم ہو گئی ہو اور قانون وجود میں آ چکا ہو ۔

ان انسانی مظاہر میں سے ہر ایک مظہر اپنا وظیفہ ادا کر رہا ہو تو ان کی نسبت علوم مدوّن ہوں گے ، اور یہ سب علوم مدوّن ہو گئے ہوں جن کا سرچشمہ انسانی شعور ہو گا تو کبھی ان سے وہ مظاہر پیدا نہ ہو سکیں گے کیونکہ یہ مظاہر مقدّم اور ان کے علوم مؤخر ہیں ۔

اسلام دینِ فطرت محض اس لیئے نہیں کہ فی الواقع جو کچھ بطور واقعہ فطرت میں موجود ہے ، وہی اسلام ہے بلکہ وہ دین فطرتِ اس لیے ہے کہ فطرت انسانی میں جو تقاضے پیدا ہوتے ہیں ، ان کی تکمیل کی ضمانت اسلام کی تعلیمات میں موجود ہے ۔

ہواوہوس کی پیروی کا میلان انسان کی فطرت میں ہے جو اسے جہنم کی طرف لے جاتا ہے ۔ یہ انسان کی فطرت واقعہ ہے اور انسانی فطرت کا ایک پہلو مثالی فطرت ہے جو حصول کمال کا طلب گار ہے ۔ اس فطرت کے تقاضے اسلام سے پورے ہوتے ہیں ۔ عیسائیت چونکہ فطرت واقعیہ کے تقاضوں کی نفی کرتی ہے ، اس لئے عصرِ حاضر کا انسان ، عیسائیت (مذہبیت) کے خلاف بغاوت کرتا ہے اور "ہیومنِ ازم" اور "سیکولرازم" کو سراہتا ہے ۔ واقعی فطرت اور مثالی فطرت میں امتیاز پیدا کئے بغیر اسلام کو دین فطرت کہنا اسلام اور کفر کو عین یکدگر بنانے کی کوشش ہے ۔

فطرت واقعی مطالبۂ حقوق پر مُصر ہے ۔ فطرت مثالی ایتائے حقوق سے تکمیل پذیر ہے ۔ فطرت واقعیہ مفاد پرستی پر مائل ہے اس لئے مطالبہ حقوق پر مصر ہے ۔ عمرانی فطرت اجتماع کی طلب گار ہے جو چور اور ڈکیت بھی پیدا کرتے ہیں ۔ ملکیت کا داعیۂ فطرت میں موجود ہے اس لیے فطرت یہ ہے کہ اپنی ملکیت سے دوسرے کو فائدہ نہ اٹھانے دیا جائے ۔ فطرت اقتدار کی طلب گار ہے ۔ داعیۂ تحکم اطاعت کروانا چاہتا ہے ۔ مطلق العنان ملوکیت بھی اقتدار کی طلب گار ہے اور جمہوریت بھی اقتدار کی طالب ہے ۔ مگر کس کا اقتدار ؟

جو علوم انسانی استعداد سے وجود میں آ سکتے ہیں ان کو قرآن سے تلاش کرنا قرآنی ہدایت سے بے نیازی کی طرف ایک قدم ہے ۔

طبیعیات ، ہیئت ، فلکیات وغیرہ کے نقطۂ نظر سے قرآن کی تفسیر علوم جدیدہ کے سہارے Apology for Quran کی حیثیت رکھتی ہے اور قرآن مجید سے ہدایت حاصل کرنے کے لیے قرآن کے دعاوی کو سامنے رکھ کر ان کی نشاندہی کے مطابق ہدایت اخذ کرنے سے زندگی میں بہتر نتائج پیدا ہو سکتے ہیں ۔

وحی، ذریعۂ علم ہے یا نہیں

طلب علم فطرت انسانی کا ایک بنیادی تقاضا ہے ۔ اس طلب کے پورا ہونے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ علم جب بھی ہو گا کسی حقیقت کا علم ہو گا ۔ اس لئے علم کا اطلاق کسی شے کی حقیقت کو سمجھنے پر ہوتا ہے ۔ اس لئے علم کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ
اَلْعِلْمُ اِدْرَاکُ الشَّیْءِ بِحَقِیْقَتِہٖ

یہ ادراک کیسے حاصل ہوتا ہے ؟ یعنی وہ شرائط کیا ہیں جنکے پورا ہونے سے حصول علم وابستہ ہے ؟ اسی بنا پر نظریۂ علم یعنی علمیات کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ 'علم کیا ہے ؟ اور کیونکر ممکن ہے ؟'

علم کی چار شرائط ہیں جن کا پورا ہونا ضروری ہے ۔ اگر ان چار شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی پوری نہ ہو سکے تو 'علم' ناممکن ہے ۔

۱ ۔ ایک طرف ناظر موجود ہو جسے 'عالم' کی حیثیت حاصل ہو گی ۔

۲ ۔ دوسری طرف منظور ہو جو خارج میں موجود ہو جو 'معلوم' قرار پائیگا ۔

۳ ۔ ناظر میں جاننے کی استعداد ہو ۔ اور
۴ ۔ منظور ایسا ہو جسے ناظر کی استعداد سے جانا جا سکتا ہو ۔

ناظر کی وہ استعداد ، جو ذریعۂ علم حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے ، اس کا 'ارادہ' ہے جو منظور کی نوعیت کے پیش نظر تین صورتیں اختیار کرتا ہے : ایک 'ارادۂ ادراک' جو محسوسات کو پانے کی استعداد ہے ۔ دوسرا 'ارادۂ تعقّل' جو معقولات کو سمجھنے کی استعداد ہے ۔ تیسرا 'وجدان' جو زماناً اور مکاناً غائب کے ادراک کی استعداد ہے ۔ دراصل وجدان میں ارادہ ہی ہے جو زمان و مکاں کے لحاظ سے غائب کا ادراک کرتا ہے ۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وجدان 'مافوق زمان و مکان' کو پا سکتا ہے ۔

اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ
مدرکاتِ حسّی کا ادراک کیونکر ہوتا ہے ؟
معقولات کا تعقّل کیسے واقع ہوتا ہے ؟
زمان و مکاں کے لحاظ سے ، غائب کا بلاواسطۂ حواس ، ادراک کیسے ہوتا ہے ؟

انسان میں حواس ، ارادۂ ادراک کے مظہر ہیں اور اعضائے حسی ارادۂ ادراک کے نتائج ہیں ۔ ناظر کا ارادۂ ادراک اعضائے حسی کی راہ سے منظور تک پہنچ کر اس کا ادراک کرتا ہے ۔ گویا عمل ادراک بزور یا از خودروی (Self-projection) کا عمل ہے ۔ ادراک کسی موجود خارجی کو 'اب' اور 'یہاں' یعنی زمان و مکاں کی نسبت سے سمجھنے کا نام ہے ۔ اگر سوال کریں کہ ادراک کیونکر واقع ہوتا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ ایک طرف 'ناظر' ہو، دوسری طرف 'منظور' ہو جو زمان و مکان میں موجود ہو ۔ زمان و مکاں ناظر کے ذہن کی صفات ہیں ۔ زمان و مکاں ناظر کے ذہن کی صفات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ناظر زمان و مکاں کا ادراک بغیر اس کے بھی کر سکتا ہے کہ کوئی زمانی و مکانی وجود موجود ہو ۔ یعنی زمان و مکاں ناظر کے ذہن کی صفات یا کیفیات یا اضافات ہیں ۔ اور منظور اپنی خاصیت میں زمانی اور مکانی ہو تو اضافت زمانی و مکانی کو قبول کر کے ناظر کے ادراک میں آ سکے گا ۔ لیکن ارادۂ ادراک موجود نہ ہو تو چاہے منظور خارج میں موجود ہو، اعضائے حسی صحیح سالم ہوں ، روشنی بھی بقدر ضرورت موجود ہو ، ناظر اور منظور کے درمیان فاصلہ بھی اتنا زیادہ یا کم نہ ہو کہ ادراک کو ناممکن کر دے اور منظور کی جسامت بھی ایسی نہ ہو جو

ادراک کو مشکل کر دے پھر بھی ادراک واقع نہ ہو گا ۔ ادراک حسی کا کام 'علم' کا خام مواد مہیا کرنا ہے کیونکہ علم ایسے قضیۂ کلیہ کا نام ہے جس کے مطابق خارج میں حقیقت ایسی ہی موجود ہو جیسی وہ قضیۂ کلیہ میں بیان ہوئی ہے ۔ یعنی قضیۂ کلیہ کا مصداق خارج میں موجود ہو ۔

ایسا قضیہ کلیہ اس وقت مرتب ہو سکتا ہے جب عقل یعنی ارادہ تعقل مدرکات سے تصورات کلیہ اخذ کرے اور ان کے تحت اس خام مواد علم کو ، جسے ارادۂ ادراک نے جمع کیا ہو ، عقل کے بنیادی تصورات (معقولات) کے تحت منظم کرے اور انہیں قضیوں کی صورت دے ۔ اگر عقل کو ارادۂ تعقل کے بجائے اس انداز سے سمجھا جائے جیسے فلاسفہ نے سمجھا ہے اور حواس سے مدرکات جزوی کا ادراک ہو اور عقل کلیات کا ادراک کرتی ہو ، جزوی محسوس ہو ، کلی معقول ہو اور جزوی مرکب ہو اور کلی بسیط ہو جزوی کا وجود ، وجود خارجی ہو اور کلی کا ذہنی ہو اور محسوس زمانی و مکانی ہو اور معقول ورائے زمان و مکاں ہو اور محسوس ممکن ہو اور معقول واجب ہو ، محسوس حادث ہو اور معقول قدیم ہو تو یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ محسوسات کو معقولات کے تحت منظم کیسے کیا جا سکے گا ۔ اس لئے ماننا لازم آئے گا کہ عقل درحقیقت 'ارادۂ تعقل' ہی ہے ۔ اگر عقل کے بنیادی تصورات (معقولات) کے تحت ادراک حسی سے حاصل شدہ علم کے خام مواد کو منظم نہ کیا جائے تو علم میں کلیت اور وجوب اور لہذا یقین پیدا نہ ہو گا ۔ اگر علم کا خام مواد ادراکات حسی سے حاصل نہ ہو تو اس کی ضمانت نہ ہو گی کہ علمی قضیوں کے بالمقابل حقیقت ویسی ہی ہے یا نہیں جیسی قضیوں میں بیان ہوئی ہے ۔ اس لئے ارادہ ادراک اور ارادۂ تعقل مل کر ذریعۂ علم ہیں ۔ اور اس طرح ارادۂ تعقل کی کارفرمائی محسوسات تک محدود رہتی ہے اور صرف ارادۂ تعقل سے علم حاصل نہیں ہو سکتا ۔

وجدان جو بلاواسطۂ حواس ذریعۂ ادراک ہے ، صرف باطنی کیفیات اور ایسے مدرکات حسی کے ادراک کا ذریعہ ہے جو ہوتے تو ہیں زمانی و مکانی مگر وجدانی انکشاف کے وقت وہ زمان کے لحاظ سے موجود اور مکان کے لحاظ سے غائب بھی ہو سکتے ہیں اور زمان و مکان کے لحاظ سے بھی غائب ہو سکتے ہیں یعنی آئندہ وقوع میں آنے والے واقعات ۔ وجدانی انکشافات میں بھی ادراک اسی اصول پر واقع ہوتا ہے جس پر ادراکات حسی واقع

ہوتے ہیں اور دونوں کی توجیہ ایک ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ وجدانی انکشافات کی صحت تجربی توثیق سے پہلے اور دوسروں کی شہادت کے بغیر شائبہ ظن اور احتمالِ خطا سے پاک نہیں ہوتی ۔ اس کا یہ بھی نقص ہے کہ وجدان، ماورائی حقائق کے علم کا ذریعہ نہیں ہو سکتا اور انسان ناقابل مشاہدہ حقائق کے علم کی طلب سے دست بردار نہیں ہو سکتا ۔

انسان چاہتا ہے کہ علمی استعداد کے ناقص ہونے کے باوجود اسے حقیقت کماہی' کا علم حاصل ہو ، آخرت کی زندگی ہو اعمال کے نتائج مترتب ہو کر رہیں ، اس کی سب روحانی تمنائیں پوری ہو کر رہیں ، خدا ہو اور اسے خدا سے قرب حاصل ہو ۔ ان تقاضوں کے تحت اسکی روح کی گہرائی سے ایک پکار اٹھتی ہے کہ

کاش ! خدا ہو جو اپنے ہونے کا ، اپنی صفات کا ، اپنی مدد کا ، اپنی ہدایت کا ، اپنے فضل کا یقین انسان کو خود دلا دے !

اس کی شرط رسالت اور وحی ہے ۔ اس لئے وحی ذریعۂ علم ہے اور وحی کی حیثیت اس ارادۂ الٰہی کے مظہر کی ہے جو انسانی استعدادوں کے نقائص اور اسکی فطرت کی کوتاہیوں کی تلافی کرنا چاہتا ہے ۔ وحی وہبِ خالص اور فضلِ محض ہے ، انسانی استعداد نہیں ہے ۔

بحیثیت ذریعۂ علم کے وحی سے اس ارتقاء کے ہمہ گیر نظام کی تمام پیچیدگیاں سلجھنی چاہیں جس سے گزر کر انسان کو کمال حاصل ہو گا ۔ وحی کے ذریعے ناقابل مشاہدہ حقائق کا علم حاصل ہونا چاہیے ، کائنات کے تخلیقی تغیرات منکشف ہونے چاہئیں ، تاریخی اور عمرانی علوم کی تعبیر مہیا ہونی چاہئیے ، کائناتی اور تاریخی قانون کی وضاحت میسر آنی چاہیے ، معاشی عمرانی حالات کے تحت غلام سازی کی اجازت یا غلام سازی سے دور رہنے کی ہدایت ملنی چاہیے ، وحی کے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم یہ بڑی سے بڑی ہدایت مہیا کرے کہ موقع پرستوں کو اپنانے یا ٹھکرانے کے وقت کا تعین کیا ہو گا ؟ تخریبی پارٹی سے جنگ اور صلح کی شرائط کیا ہوں گی ؟ خالص تعمیری پارٹی کو خالص تخریبی پارٹی پر غلبہ دلانے کا پروگرام کیا ہو گا ؟ تعمیری اور تخریبی میلانات کی مخلوط زندگی کی اصلاح کیسے ہو گی ؟ اس سے لیکر غیر متمدن عربوں کو تمدنی زندگی کی چھوٹی چھوٹی باتوں پر مشتمل ہدایت تک ہر مشکل کا حل میسر آنا چاہیے ۔ یہی وہ علم ہے جو وحی سے حاصل ہوتا ہے

اور اسی علم کی زندگی کے ارتقاء کے لئے ضرورت ہے ۔ کیونکہ زندگی ایک بامقصد عمل ہے جس میں معنی مقصد ، کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں ۔ مقصد سے بتدریج قریب تر ہوتے جانا ترقی ہے اور دور ہوتے جانا تنزل ہے ۔

ارتقاء ان تمام امکانات کے بروئے کار آنے کا نام ہے جن سے مقصد حاصل ہوتا ہے ۔ جو علم زندگی کے ارتقاء کے لئے ضروری ہے اسے ایسا ہونا چاہیے جو مقصود کو متعین کرے ، اس کے حاصل ہونے کی جدوجہد میں کامیابی کا یقین دلائے ، اس یقین کو راسخ کرنے کے لئے اس قانون کی نشاندہی کرے جو اپنے اندر حصول مقصد کی جدوجہد میں کامیابی کی ضمانت رکھتا ہے ، اس جدوجہد میں استقامت کو برقرار رکھے اور انحراف سے باز رکھ سکے ۔

حقیقت اپنی استعدادوں کو قوت سے فعل کی طرف لانے کے عمل میں ظاہر ہو رہی ہے ۔ ہم ارتقاء کو ارتقاء اسوقت کہ سکتے ہیں جب ہم یہ دیکھیں کہ ہر حرکت مقصد کی سمت میں ایک قدم ہے اور ہر قدم مقصد سے قریب تر کرتا جا رہا ہے ۔ یہ قدم کسی ایسے عنصر کو ظہور میں لا رہا ہے جو مقصد پر مشتمل ہے ۔ ارتقاء کا یہی مفہوم ہے ۔

ارتقاء کیوں کر واقع ہوتا ہے یعنی ایسے اندرونی اور بیرونی اسباب کیا ہیں جو قوت کو فعل کی طرف لانے میں معاون ہوتے ہیں ؟ یا اور واضح الفاظ میں وہ کون سی سازگار شرائط ہیں جن کے پورا ہونے پر ارتقاء کا انحصار ہے ؟

سب سے پہلے ارتقاء کا تصور ہمارے سامنے وجود نامی کے حوالے سے آتا ہے ۔ ایک جاندار وجود میں قوت سے فعل کی طرف آنے کا تقاضا پایا جاتا ہے ۔ اس کے راستے میں کوئی مزاحمت (مخالفت) ہوتی ہے ۔ اس مخالفت کی نفی یعنی مزاحمت کی مزاحمت ضروری ہو جاتی ہے ۔ یہ نفی یا مزاحمت کی مزاحمت نشوونما کی سازگار شرط ہوتی ہے ۔ جاندار جسم کے ارتقاء میں مزاحمت اس کی نشوونما کے بلند تر درجے پر پہنچانے کا ذریعہ ہے ۔ اس کا بلند تر درجے پر پہنچنا یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اپنے ماحول سے سازگار بنائے ۔ وہ بقائے اصلح کے اصول پر ایک جاندار ماحول سے سازگاری کر کے ہی اپنے آپ کو برقرار رکھتا ہے ۔

انسانی سطح پر باقی رہنے اور ترقی کرنے کی شرط یہ ہے کہ انسان اپنے ماحول کو اپنے مقصد کے ساتھ سازگار بنائے ۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی دونوں کے لئے یہی ایک اصول ہے ۔ انسان اپنی خلقت میں عمرانی الطبع ہے ۔ حیات عمرانی میں ارتقاء کا مطلب یہ ہے کہ نہ صرف اس کا مقصود وحی سے متعین ہو بلکہ اس کو پانے کی حتمی تدبیر بھی وحی سے حاصل ہو ۔

لہٰذا قرآن ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا چاہتا ہے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو جیسا کہ اس آیت پاک سے معلوم ہوتا ہے : يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۔ اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو : كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ ۔ جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں جیسا کہ ہدایت کے نزول کی غایت سے معلوم ہوتا ہے: فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۔ اور وحی سے یہ معلوم ہو کہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کیا جدوجہد کی جائے اور کیسے کی جائے؛ یعنی افراد کی اخلاقی اور روحانی سیرت کی تشکیل کیسے عمل میں آئے اور افراد اور معاشرہ خوف و غم سے کیونکر محفوظ رہیں ؟ حصول مقصد کی راہ میں آنے والی مشکلات کیا ہوں گی؟ ان پر غالب آنے کی تدبیر کیا ہو گی ؟ کامیاب ہونے تک جدوجہد کو جاری رکھنے کے لئے کیا محرک فراہم کیا جائے جس کی بدولت جدوجہد میں استقامت برقرار رہے ؟

قرآنی وحی سے حاصل ہونے والا علم غلبہ دین حق کو نصب العین قرار دیتا ہے :

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ اور

واضح کرتا ہے کہ نصب العین کے حاصل ہو کر رہنے کے یقین کی اساس کیا ہے ؟ اور قرآنی تصور کائنات کیونکر اس مقصد کے حصول سے سازگار ہے ؟ حصول مقصد میں کامیابی کے موانعات کیا ہیں ؟ ان کو دور کرنے کی تدبیر کیا ہے ؟ اور کیا مقصد کو پانے کے لئے لائحہ عمل اور اس قانون کی نشاندہی قرآنی وحی سے حاصل ہوتی ہے جس میں خاطر خواہ نتائج پیدا ہونے کی ضمانت ہو ؟ اور اسلامی معاشرے کے ارتقاء کے لئے انسانی

شخصیت کی نشوونما کے لئے ، ہیئتِ عمرانی کی تکمیل کے لئے ، اور تسخیرِ ماحول کے لئے ، کیا وثوق بہم پہنچتا ہے ؟ یہ سب مسائل قرآنی وحی حل کرتی ہے ۔

مگر جب سے ہم نے یہ رائے قائم کی ہے کہ قرآنی ہدایت چند مابعد الطبیعی عقائد ، چند اخلاق اسباق ، چند تمدنی ضوابط ، چند معاشرتی اصولوں ، چند عدالتی قوانین اور چند رسوم و ظواہر کی تعلیم پر مشتمل ہے ، تب سے ہم یہ سمجھنے کی استعداد سے محروم ہو گئے ہیں کہ قرآن مجید ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پوری نوع انسانی کے لئے سرچشمۂ ہدایت ہے اور قرآنی وحی سے جو ہدایت میسر آتی ہے اس نے نوع انسانی کو نئی بعثت کی احتیاج سے بے نیاز کر دیا ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے اتباع اور نفوذ سے تمام پسندیدہ نتائج کسی نئی بعثت کے بغیر بھی پیدا ہو سکتے ہیں ۔

قرآن اور تاریخ

نظریۂ علم کی روشنی میں قانونِ عروج و زوال کا مطالعہ

ہمارے دینی فکر کی تاریخ میں علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیازات سے صرفِ نظر ہو جانے کا نتیجہ یہ ہے کہ علم بالوحی انسانی علم کے نمونے پر ڈھل گیا۔ اس کا اثر یہ ہے کہ علم بالوحی سے نتائج پیدا ہونا بند ہوگئے اور زوال میں مبتلا ہو جانے کے بعد ہم زوال کو عروج میں بدل سکنے کے اعتماد سے محروم ہوگئے؛ لہٰذا مسئلہ یہ ہے کہ اس صورتِ حال کا علاج کیسے ہوگا!

علمیات وہ علم ہے جس کا موضوع علم ہے اس لئے "علم بالوحی" اور "انسانی علم" دونوں علمیات کے دائرۂ کار میں آتے ہیں۔ علمیات کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ مبداء علم، ماہیتِ علم، موضوع علم، مسئلۂ علم، طریقۂ علم، وظیفۂ علم، مضمراتِ علم، حدودِ صحتِ علم، اور زندگی پر اثراتِ علم سے بحث کرتا ہے۔

لہٰذا علمِ بالوحی کو انسانی علم سے مذکورہ حوالوں سے متمیز کرنا درپیش ہے؛ تاکہ علمِ بالوحی کی روشنی میں انسانی علم کے ارتقاء کے اتمام کی راہ نکالی جاسکے۔ انسانی علم کے ارتقائی مراحل یہ ہوسکتے ہیں:

(۱) کیا ہے ؟ (۲) کیا ہونا چاہیے ؟

اور

(۳) جو کچھ ہونا چاہیے وہ کیسے ہو کر رہے ؟

پہلا سوال انسانی استعداد کے زائیدہ واقعی علم (Positive Science) کا مسئلہ ہے ۔
دوسرا سوال انسانی استعداد کے زائیدہ معیاری علم (Normative Science) کا مسئلہ ہے ۔
انسانی استعداد کا زائیدہ غائی علم (Axiological Knowledge) ابھی تک فضائل اقدار کی صرف تعریف کرنے کی حد تک ترقی کر سکا ہے اور اس سوال کے حل کا تصور بھی نہیں کر سکا کہ جو کچھ ہونا چاہئے وہ کیسے ہو کر رہے ؟ ۔ یہ مسئلہ صرف علمِ بالوحی سے حل ہو سکتا ہے مگر علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیاز مٹ گئے ہیں اور انسانی علم کے ارتقاء کے امکانات بھی واضح نہیں ہوئے ۔ انسانی علم کے ساتھ علمِ بالوحی کی تطبیق کا میلان پیدا ہوا تو علم بالوحی انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی صورت میں ڈھل گیا ۔ یہ تطبیق اس مرحلے پر عمل میں آئی جب ابھی انسانی علم ، ارتقاء کے مدارج میں اثبات (Thesis) کے مرحلے سے بھی آگے نہیں بڑھا تھا ۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ علم بالوحی انسانی علم کی ارتقاء کے ناقص مرحلے پر انسانی علم کے نمونے پر ڈھل کر اپنا وظیفہ ادا کرنے سے قاصر رہ گیا ۔

علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیازات کا شعور بحال کر کے اور یہ سمجھ کر کہ انسانی علم کی نارسائی کی بنا پر علم بالوحی کی احتیاج محسوس ہوئی تھی ، علم بالوحی کی روشنی میں ترقی یافتہ انسانی علم کی نارسائی کی تلافی کیسے ہوگی ؟

تمہید

ہر علمی جستجو کا محرک کوئی فکری التباس ہی ہو سکتا ہے ۔ میرا مسئلہ یہ ہے کہ ہماری زندگی پر اعمال مذہبی (عبادات) کے اثرات کیوں مرتب نہیں ہوتے اور بحالات موجودہ امت مسلمہ جو اپنے انفرادی ، اجتماعی اور بین الاقوامی پہلوؤں میں زوال سے دو چار ہے ، اور اس زوال سے نکلنے کی جدوجہد میں کامیابی کے اعتماد اور یقین سے محروم ہے اس کے اسباب کیا ہیں اور ان کا تدارک کیسے ہو گا ؟

سب سے اہم وجہ اس محرومی کی یہ ہے کہ ہمارے شعور سے علمِ بالوحی اور انسانی

علم کے درمیان امتیاز محو ہوگیا ۔ اس کے کئی اسباب ہیں ۔ ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ قرآن مجید کی رُو سے بھی علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیاز مسلّم ہے ، کیونکہ علم بالوحی کے باب میں اللہ پاک فرماتا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم تمہیں وہ سکھاتے ہیں جو تم بہ استعداد خود نہیں جان سکتے جیسا کہ اس آیت پاک سے واضح ہوتا ہے : وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (البقرہ ۲ : ۱۵۱) اور انسانی علم کے بارے میں اللہ پاک فرماتا ہے وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقرہ ۲ : ۳۱) ۔ ان دونوں قسم کے علم میں ایک فرق تو یہ ہے کہ علمِ بالوحی ہمیشہ سے کامل ہے ، کیونکہ اس کا مبداء وحی الٰہی ہے اور انسانی علم معرضِ ارتقاء میں ہے جس کا ارتقاء اتمام کو نہیں پہنچا ، کیونکہ ابتدا میں کسی شے کا نام ہی اس کا علم ہے ، پھر اسم شے تصورِ کُلّی کی حیثیت اختیار کرتا ہے؛ پھر تصورِ کُلّی سے ترقی کر کے قضیئہ تحلیلیہ (Analytic Judgment) علم متصور ہونے لگتا ہے ، جیسے "تمام اجسام متحیز ہیں" مگر انسانی ذہن قضیئہ تحلیلیہ کے علم ہونے کا انکار کر دیتا ہے ، کیونکہ "جسم اور تحیز (لمبائی ، چوڑائی اور موٹائی) ایک ہی چیز ہے اور قضیئہ تحلیلیہ کا "محکوم بہ" (Predicate) محکوم (Subject) کے باب میں ہمارے علم میں کوئی اضافہ نہیں کرتا ۔ پھر قضیئہ مرکبہ علم متصوّر ہوا جیسے "گھاس سبز ہے" ۔ اس قضیئہ کا مبداء ادراک بالحواس ہے مگر ادراک بالحواس میں غلطی کا امکان ہے ، کیونکہ یہ قضیئہ کلیئہ نہیں ۔ اس لئے ادراک بالحواس سے ماخوذ علم تشکیک میں بدل گیا ۔ پھر قضیئہ مرکبہ وبینیہ ، جیسے "تمام انسان فانی ہیں" علم متصور ہونے لگا اور اس کا طریقہ یہ طے پایا کہ حواس سے علم کا خام مواد مہیا کیا جائے اور عقل سے قضیئہ مرکبۂ وبینیہ (Synthetic judgment a prior) کلیت اور وجوب میسر آئے ۔ معلوم کا موجود فی الخارج ہونا تو حواس سے میسر آتا ہے اور عقل سے قضیئہ علیہ میں کلیت اور وجوب پیدا ہوتے ہیں ۔ یوں علم کی صحت کے حدود یہ طے پائے کہ اگر حواس ہی سے 'معلوم' کا موجود فی الخارج ہونا میسر آئے تو ورائے محسوسات کا علمِ یقینی محال ہو جائے گا ۔

ایک آیتِ قرآنی جس کے مفہوم کو غلط سمجھنے کی بناء پر علمِ بالوحی اور انسانی علم کے درمیان التباس پیدا ہوا ، یہ تھی :

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (الزمر ۳۹: ۹)

"کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہوسکتے ہیں ؟" ۔ قرآن کا مطلب تو یہ تھا کہ علم بالوحی کے جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہوسکتے مگر ہمارے اسلاف نے اس آیت سے یہ مفہوم لیا کہ محض جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہوسکتے ، کیونکہ ان کے پیش نظر علم کی جو تعریف تھی وہ انسانی علم کی تعریف تھی؛ یعنی "العلم ادراک الشئے بحقیقتہ" ۔ اس سے ان کے اندر طلبِ علم کا ایک بے پناہ ولولہ پیدا ہوا اور انہوں نے تمام تہذیبوں کے علوم بلانوشوں کی طرح چاٹ لئے ۔

پھر انہوں نے محسوس کیا کہ علوم نقلی اور علوم عقلی میں تضاد ہے ۔ اب چونکہ انسان کا شعور علمی جس کی نشوونما نامکمل تھی علم کی ہم آہنگی کا تقاضا پورا کرنے کی خاطر علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان تطبیق کی طرف مائل ہوا تو انسان کے شعور علمی کا ویسا ہی شدید تقاضا یعنی مماثل فضائل کے درمیان امتیاز کو ملحوظ رکھنے کے تقاضے پر قربان ہوگیا اور اس وقت سے آج تک ہم علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے درمیان تطبیق میں مصروف ہیں اور ہم یہ بھول گئے کہ تطبیق "معذرت کو شانہ" طرزِ عمل ہے ۔

اس کا اثر یہ ہوا کہ اس تطبیق سے علم بالوحی ، جس کا وظیفہ "تخلیق نتائج" تھا ، انسانی علم کے نمونے پر ڈھل کر رہ گیا جس کا وظیفہ توجیہ و تعلیل ہے اور علم بالوحی ، انسانی علم کے نمونے پر ڈھل جانے کی بناء پر تخلیق نتائج کا وظیفہ ادا کرنے سے قاصر رہ گیا (معاذ اللہ)؛ حالانکہ دور رسالت علیٰ صاحبہا الصلوۃ والتسلیم میں بعثت سے لے کر حجۃ الوداع تک تمام نتائج حیات ارضی کی قبل ازمرگ زندگی میں برآمد ہوگئے تھے ۔

اس تطبیق کی تہ میں ایک اور مؤثر جو کام کر رہا ہے ، جس کی بدولت علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیاز سے صرف نظر ہوگیا ، یہ ہے کہ "اصطلاحاتِ قرآنی" کا ، جن کی تعریف آیاتِ قرآنی میں میسر آتی ہے ، مفہوم جب آیاتِ قرآنی کے بجائے "لغت" کے حوالے سے اخذ کیا جانے لگا تو علم بالوحی کو انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے نمونے پر ڈھلنے سے نہ بچایا جاسکا ۔ مثلاً ہدایت ، کتاب ، متقی ، علم ، غیب ، وغیرہ وغیرہ ۔

اب ہمارے زوال سے نکلنے اور قرآن مجید کی عطا کردہ ہدایت سے دوبارہ عروج

حاصل کرنے کی شرط یہ ہے کہ پہلے انسانی استعداد کا زائیدہ علم جس قانونِ ارتقاء کے تحت ترقی کر رہا ہے ، اس کے حوالے سے ارتقاء کے مدارج متعین کریں ، پھر علم بالوحی کو انسانی علم کے نمونے پر ڈھالنے کی خطا کی تلافی یوں کریں کہ علم بالوحی کی روشنی میں انسانی علم کی نشوونما کی راہ ہموار ہو سکے تو اس کے امکانات کو واضح کر کے انسانی علم کو علم بالوحی سے ہم آہنگ بنانے کی سعی کریں ۔

ارتقا کیا ہے ؟

نشوونما یا ترقی کا مفہوم:

نشوونما یا ارتقائی حرکت کا مفہوم ہے بہ تدریج مقصد کے قریب تر ہوتے جانا ۔ کسی عمل (Process) کو اس وقت تک ترقی نہیں کہا جاسکتا جب تک ہم یہ نہ دیکھیں کہ وہ مقصد کی سمت بڑھ رہا ہے اور نہ اس عمل کا کوئی جزو اس وقت تک ترقی کہلا سکتا ہے جب تک وہ مقصد کی جانب ایک قدم نہ ہو ۔ یہ قدم ایسے عناصر میں سے کسی نہ کسی عنصر کو نمایاں کرنے پر مشتمل ہے جو مقصد کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

نشوونما یا ترقی کیونکر واقع ہوتی ہے ؟ علی الخصوص اندرونی اور بیرونی مؤثرات ، استعدادوں کو قوت سے فعل کی طرف لانے میں کیونکر اثر انداز ہوتے ہیں یا یوں کہا جائے کہ سازگار حالات کیونکر بروئے کار آتے ہیں ؟

نشوونما یا ترقی کا تصور سب سے پہلے ہمارے سامنے وجود نامی کے تعلق میں آتا ہے ۔ وجودِ نامی میں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ قوت سے فعل کی طرف آنے کا تقاضا پایا جاتا ہے ۔ اس کے راستے میں کوئی مزاحمت پائی جاتی ہے ۔ اس مزاحمت کی مزاحمت ضروری ہے اور یہی مزاحمت کی مزاحمت ایک سازگار حالت ہے ۔

افکار و اقدار کی نشوونما:

افکار و اقدار کی نشوونما کی تاریخ میں جو کچھ واقع ہوتا ہے یہ ہے کہ حقیقت کا ایک پہلو سامنے آتا ہے جس کی نسبت دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہی کل حقیقت ہے ۔ اس

دعوے کی وجہ وہ واولہ ہوتا ہے جو جزوی سچائی کی بدولت پیدا ہوتا ہے ۔ اس سے حقیقت کے اس پہلو کو پیش کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا تھا اور پہلے کی طرح اسے بھی اسی بنا پر کُل سچائی تصور کیا جاتا ہے جس پر پہلے مرحلے میں جزوی سچائی کو کُل سچائی تصور کیا گیا تھا ۔ اس کے بعد نوبت یہ آتی ہے کہ متضاد دعوے ایک دوسرے کی نفی کر دیتے ہیں اور غلط عناصر کو نکال کر اور دونوں طرف سے جو مبالغہ کیا گیا تھا اسے دور کر کے کُل حقیقت سامنے آتی ہے ۔ اگر کچھ عناصر نمایاں ہونے سے رہ گئے ہوں تو یہ عمل اپنی تجدید کر سکتا ہے ۔ ہم اس عمل کو جدلیت سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔ یہی افلاطون اور ہیگل کی جدلیت ہے ۔ فکر کی باطنی فطرت اس جدلیت کے صحیح ہونے کی توثیق کرتی ہے ۔ مناظرے کا یہ انداز افراد کے مابین بھی متصور ہے اور کسی فرد کے باطن میں بھی یہی واقع ہوتا ہے ۔

ارتقاء کا منطقی عمل:

تاریخی اعتبار سے یہ صحیح ہو یا نہ ہو مگر منطقی طور پر ، یعنی منہاجیات کے اعتبار سے صرف یہی ایک معقول اور قابلِ فہم طریقہ ہے جس سے تصورات بلکہ تمام ارتقاء پذیر افراد کی نشوونما کی تاریخ کا تجسس کیا جاسکتا ہے ۔ یہ ضروری نہیں کہ ارتقاء کا تاریخی عمل اور منطقی عمل ایک دوسرے کے متوازی ہوں ۔ بہر صورت منطقی عمل ارتقاء کے مدارج یہ ہیں :

اثبات (Thesis)

نفی (Antithesis)

تطبیق (Synthesis)

علم:

انسان اپنے آپ کو اس عالم سے جو اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے ، دو چار پاتا ہے وہ اس کی طرف مختلف قسم کی آرزوؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے ۔ ان میں سے ایک

علم کی آرزو ہے اس میں حقیقت کی ماہیئت اصلی کو سمجھنے کی طلب پائی جاتی ہے ۔ اس طلب کے دو مدارج ہیں یعنی علمی اور فلسفیانہ ۔ علمی سطح پر انسانی شعور میں حقیقت کے اجزاء یا پہلوؤں کو سمجھنے کی طلب پائی جاتی ہے اور فلسفیانہ سطح پر انسانی شعور کا مطالبہ یہ ہے کہ وہ حقیقت من حیث الکل کا ، یعنی منتہائے حقیقت کا ، علم حاصل کرے ۔

علم بہرحال حقیقت کی نسبت ایسے قضیے کا نام ہے جو واقعی طور پر صحیح ہو ، یعنی اس قضیے کا مصداق خارج میں موجود ہو ۔ بہ الفاظِ دگر اس قضیے کے متوازی خارج میں حقیقت ایسی ہی موجود ہو جیسی اس قضیے میں بیان ہوئی ہے ۔

بالآخر قضیہ جزوی اور کُلّی کی ترکیب کا نام ہے جس میں محکوم جزوی اور محکوم بہ کُلّی ہوگا ۔

(۱) جزوی (Particular) کا ادراک حواس کے ذریعہ زمان و مکان میں موجود کے طور پر ہوتا ہے ۔ جزوی ، ناظر سے بالکل آزاد ، خارج میں موجود کی حیثیت سے ہوتا ہے ۔ اس کی کچھ خصوصیات ہیں ۔ مثلاً رنگ ، آواز وغیرہ ، تمثال (Image) تصوّر (Concept) وغیرہ ۔ منظور (Object) مردہ ، زندہ ، ذی شعور اس کے امتیازی تعینات وجود ہیں ۔

یہ یقین کہ حقیقت ہے اور میرے ادراک سے آزاد وجود رکھتی ہے ، یوں پیدا ہوتا ہے کہ ارادہ حقیقت سے متصادم ہوتا ہے اور انا (Ego) اور غیر انا (Non-ego) کا امتیاز پیدا ہوتا ہے ۔ مزید یہ کہ غیر انا (Non-ego) ایک تو میرے جسم اور دوسرے اجسام کی صورت

میں متمیز ہوتی ہے ، دوسرے واقعی مدرکات (Precepts) اور امکانی مدرکات کی صورت میں متمیز ہوتی ہے یعنی واقعی مدرکات میرے ارادے پر منحصر ہوتے ۔ اور مدرکات ممکنہ میرے ارادے پر منحصر نہیں ہوتے؛ لہٰذا وہ مجھ سے آزاد اور کسی ایسے وجود (ذہن) پر منحصر ہوتے ہیں جو بالذات موجود ہے ۔

(ii) کُلّی (Universal) زمان و مکان سے ماوراء ہوتا ہے ۔ اس کا ادراک عقل کرتی ہے جو ایک ایسی استعداد ہے جو جُزئیات کی کثرت میں سے وحدت اور کُلّیت کو اخذ کرتی ہے؛ لہٰذا کُلّیت کا اطلاق جزئیات پر ہوتا ہے ۔ جزوی نہ تو کُلّی کی نقل ہے ، نہ اس کی مثال

ہے ، نہ بروز ہے نہ ظہور ہے ۔ مختصراً یہ کہ کلی جزوی نہیں ہوسکتا اور جزوی کلی نہیں بن سکتا ۔ جزوی کا ادراک حواس سے ہوتا ہے اور کلی کا عقل سے ۔

(iii) واقعی خارجی صحت:

منظور خارج میں موجود ہے ، یہی یقین قضیئے کی صحت کی اساس ہے اور اس نتیجے کی صحت کی کہ اس کا تعلق حقیقت سے ہے ۔ وہ مصلحتیں جن پر قضیئہ کی صحت (واقعیت) کا انحصار ہے یہ ہیں :

منظور کے حقیقت ہونے کا شعور ایک ناقابل انکار واقعہ ہے جس سے اولاً تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ عالم خارجی ایک حقیقت واقعیہ اور موجود فی الخارج حقیقت ہے ۔ جب عالم خارجی کی نسبت یہ شعور بعض اصولوں پر منظم ہو جاتا ہے تو اس سے علوم کے موضوع متشکل ہوتے ہیں ، لہذا علم (Science) ایک ناقابل انکار واقعہ کی حیثیت رکھتا ہے ، اور موخرالذکر صرف مذکور ماقبل کے انتزاع کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اب منظورات کا تصور ہی اپنے اندر قضایائے مرکبۂ وہبیہ (Synthetic Judgments apriori) کو لئے ہوئے ہے اور یہی صورت علم (Science) کے تصور کی ہے ۔ ان قضیئوں کی صحت ان واقعات کو تسلیم کرنے میں مضمر ہے جن کا عقلی طور پر انکار نہیں کیا جاسکتا ۔

علم کے اس تجزئے پر نظریۂ منہاج یعنی علم حاصل کرنے کے طریقے (Procedure) کا اضافہ کیا جاسکتا ہے یعنی علم کی مختلف شاخوں کا علم حاصل کرنے کا طریقہ ۔

علوم (Sciences) ابتدا میں تمام علوم فلسفے کا جزو تھے لیکن علوم کی نشوونما کا تقاضا یہ تھا کہ انہیں فلسفہ سے جدا کیا جائے ۔ ہر علم (Science) کے لیے ضروری ہے کہ :

(۱) اس کا ایک موضوع ہو جو دوسرے علوم کے موضوعات سے متمیز ہو ۔ مثلاً طبیعیات ، حیاتیات اور نفسیات کے اپنے اپنے نہایت واضح موضوعات ہونے چاہیں ۔
(۲) ہر علم کا سوال کی شکل میں اس کے موضوع کی نسبت ایک مسئلہ ہونا چاہئے ۔
(۳) علم کا ایک منہاج یعنی اس کے مسئلے کو حل کرنے کا طریقہ ہونا چاہئے جس کے بغیر نمونۂ علم میں یکسانی ناممکن ہو جائیگی ۔

(۴) نیز یہ کہ ہر سائنس کے کچھ مسلمات (Postulates) ہونے چاہئیں یعنی وہ اصول جنہیں ہر علم میں بلا تنقید تسلیم کر لینا اس لئے لازم آتا ہے کہ ہر سائنس کے دو گونہ حدود ہیں: ایک طرف اس کا دائرہ تحقیق محدود ہوتا ہے، دوسری طرف کوئی سائنس اپنے تجسس کو فکر انسانی کے انتہائی حدود تک وسیع نہیں کر سکتی۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ہر سائنس بعض سچائیوں کو تسلیم کر کے اپنی جستجو کا آغاز کرے۔

(۵) ہر سائنس کو تین وظیفے ادا کرنا ضروری ہے یعنی مشاہدہ (Observation) گروہ بندی (Classification) اور توجیہ (Explanation)۔ توجیہ کے لئے ہر سائنس کے کچھ اپنے مقولات (Categories) یعنی بنیادی تصورات ہونے چاہئیں مثلاً طبیعیات کے مقولات یہ ہیں: مادہ بحیثیت جوہر، خاصیت علت، معلول، کمیت، عدد، حرکت، قوت، مکان، زمان، وحدت۔ یہ مقولات صرف طبیعیات کے دائرے میں منطبق ہوسکتے ہیں۔ وہ مفروضہ (Hypothesis) جس کی بنیاد پر حرکت طبیعی کی توجیہ ہوسکتی ہے میکانی علیت (Mechanical Causation) کا مفروضہ ہے کہ ہر بے جان چیز ساکن ہے اور اپنی جگہ سے اس وقت تک نہیں ہل سکتی جب تک کوئی بیرونی موثر اسے وہاں سے نہ ہٹا دے۔

حیاتیات (Biology) کے مقولات یہ ہیں: انجذاب (Assimilation)، جزو سے کل کی پیدائش (Production) اور کل سے جزو کی پیدائش (Reproduction)، انفرادیت (Individuality)، از خود حرکت (Spontaneity)، مقصدیت (Purposiveness) وغیرہ۔ وہ مفروضہ جس کی بنیاد پر حیاتیات ان تبدیلیوں کی توجیہ کرتی ہے جو زندگی میں واقع ہوتی ہیں، ارتقاء کا مفروضہ ہے یعنی (Hypothesis of Evolution) اور مقولات اور یہ مفروضہ صرف حیاتیات کے دائرے میں صحیح ہیں۔ اس مفروضے سے زندگی کی ابتداء کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ مبدائے حیات کیا ہے؟ یہ جستجو حیاتیات کے دائرے میں نہیں آتی۔

نفسیات (Psychology) کے مقولات (Categories) یہ ہیں: انا یا خودی (Ego) شعور (Consciousness)، ادراک (Knowing)، جذبہ (Feeling)، ارادہ (Willing)، مقصود (Purpose)، ذریعہ (Means) وغیرہ۔ یہ مقولات صرف نفسیات کے دائرے میں منطبق ہوسکتے ہیں۔ جس مفروضے سے نفسیات اپنے مدلولات (Data) کی توجیہ کرتی ہے

وہ غائی علیت (Hypotheals of Purposive Causality) ہے۔ جو صرف نفسیات کے دائرے میں صحیح ہے۔

یہ مفروضات (Hypotheses) ایک دوسرے سے بنیادی طور پر تضاد و تخالف رکھتے ہیں اور یہ علوم ابھی تک اس غلطی سے نہیں نکل سکے جو ان مفروضات کی صحت کے حدود سے تجاوز کرنے میں مضمر ہے۔

ان علوم کی صحیح نشوونما کے لئے ایک ایسے مابعد الطبیعی مفروضے (Metaphysical Hypothesis) کی ضرورت ہے جو ابھی تک پوری نہیں ہوئی، جس کے حوالے سے ان مفروضات کے تضاد و تخالف رفع ہوسکیں اور ان کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہوسکے۔ ان علوم کی نشوونما کا رخ صحیح ہونے کی شرط یہی ہے کہ ایسا مفروضہ فراہم کیا جائے۔

فلسفہ (Philosophy) ۔ ابتداء میں فلسفہ تمام علوم کو محیط تھا۔ لیکن علم و دانش کا ہر آرزو مند فلسفی نہیں تھا۔ صرف وہی لوگ فلاسفہ کہلاتے تھے جو حقائق اشیاء کو سمجھنے کے خواہشمند تھے۔ لیکن تمام علوم فطری اور انسانی (Natural & Human) حقائق اشیاء سے بحث کرتے ہیں اور ان کے قوانین کو متعین کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ مگر نہ تو ہر علم فلسفہ ہے نہ فلسفے کا جزو ہے۔ یہاں تک کہ تمام علوم جمع کئے جائیں تو بھی وہ فلسفے کا بدل نہیں بن سکتے۔ فلسفے اور علوم میں فرق یہ ہے کہ علوم اصول اشیاء سے بحث کرتے ہیں اور فلسفہ اشیاء کے بنیادی اصولوں سے بحث کرتا ہے، جو سب اشیاء میں مشترک ہیں اور جو کلی اور انتہائی ہیں۔ مزید یہ کہ تمام علوم کائنات کو حصوں یا پہلوؤں میں تقسیم کر دیتے ہیں جن پر کائنات مشتمل ہے یعنی طبعی (Physical) ، نامی (Organic) ، شعوری (Conscious) اور خود شعوری (Self-Conscious) حقائق میں۔ اس کے برعکس فلسفہ کائنات من حیث الکل سے بحث کرتا ہے۔ فلسفہ یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ اس کائنات من حیث الکل کی ماہیت اصلی کیا ہے؟ اس کی منتہائے حقیقت کیا ہے؟ اس میں انسان کا مقام کیا ہے؟ اور اس مقام کے پیش نظر انسان کے لئے کیا طرز عمل مناسب ہے؟

ایک دفعہ یہ سوالات اٹھا دئے جائیں تو ہمیں یہ تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ انسان میں کوئی استعداد ان سوالات کا جواب دینے اور حقیقت کی ماہیت کو سمجھنے کی موجود ہے۔ کیونکہ فلسفہ ایک ایسی قدر (فضیلت) ہے جو ارتقاء پذیر ہے، اس کے ارتقاء

کی منطقی تدریج کے تین مدارج ہیں :۔

عقلیت (Rationalism) جو اثبات (Thesis) پر مشتمل ہے ، حسیت جس کی حیثیت نفی (Anti-thesis) کی ہے اور تنقید (Criticism) جو تطبیق synthesis کا درجہ رکھتا ہے ۔

عقلیت (Rationalism) کا دعوی یہ ہے کہ حواس سے کوئی علم حاصل نہیں ہوتا ۔ جو تصورات اس سے حاصل ہوتے ہیں وہ مبہم (Obscure) اور فکر ژولیدہ (Confused Thought) کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ صرف عقل یا فکر ہی سے حقیقت منکشف ہوتی ہے اور عقل حقیقت من حیث الکل کا انکشاف کرتی ہے ۔ عقلیت ، عقل کے ذریۂ علم حقیقت ہونے کی اہلیت تامہ میں لامحدود یقین کا موقف ہے ۔ ایک دفعہ یہ مسلمہ شعوری طور مبینہ انداز سے اختیار کر لیا جائے تو صرف معقول (rational) ہی حقیقت متصور ہوتا ہے ۔ مگر معقول ، ذہنی ، کلی ، بسیط ، مطلق ، قدیم اور واجب ہے لہذا ذہنی حقیقی ہے اور موجود فی الخارج غیر حقیقی ۔ کلی حقیقت ہے اور جزوی غیر حقیقت ۔ بسیط حقیقت ہے اور مرکب حقیقت نہیں ۔ مطلق حقیقت ہے اور اضافی حقیقت نہیں ۔ قدیم حقیقت ہے اور حادث حقیقت نہیں ۔ واجب حقیقت ہے اور ممکن حقیقت نہیں ۔

عقلیت کے موقف میں سچائی اس بات میں مضمر ہے کہ علم کے معنی ہی قضایائے کلیۂ ضروریہ (Universal & Nrecessary Popositions) کے ہیں اور ایسے قضیئے حسی (empirical) نہیں ہوسکتے ۔

عقلیت کے موقف میں اشکال یا غلطی یہ ہے کہ اسے ورائے محسوسات حقیقت کے علم کا دعویٰ ہے ۔ یعنی مابعد الطبیعیات (metaphysics) کو ایک علم مدلل ثابت کرنے کا دعویٰ ، جو غلط ہے ۔

حسّیت (Empiricism)

بخلاف عقلیت کے حسیت کا دعویٰ ہے کہ فکر نہیں ، حواس ہی ذریعۂ علم ہیں ۔ جن قضیئوں کو قضایائے کلیہ (Universal Propositions) کہا جاتا ہے وہ صرف واقعات

حسی کی تعمیمات (generalisations) ہیں ۔ علم صرف وقوف بالحواس تک محدود ہے ۔ میلان فکر یا عقل کے ذریعۂ علم حقیقت ہونے کی نسبت لامحدود بے یقینی کا موقف ہے ۔ اس مسلکے سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ صرف محسوس ہی حقیقت ہے لیکن محسوس ، موجود فی الخارج ، جزوی مرکب ، اضافی ، زمانی مکانی یعنی حادث اور ممکن ہے لہذا موجود فی الخارج حقیقت ہے ۔ ذہنی حقیقت نہیں ، مرکب حقیقت ہے ۔ بسیط حقیقت نہیں ، زمانی و مکانی (حادث) حقیقت ہے ، قدیم یعنی ورائے زمان و مکان حقیقت نہیں ۔ ممکن حقیقت ہے ، واجب حقیقت نہیں ۔

حسیت میں سچائی کا پہلو یہ تسلیم کرنے میں ہے کہ علم محسوسات تک محدود ہے ۔ حسیت میں اشکال یا غلطی یہ ہے کہ اس کی رو سے حقیقت کلیہ کا یقینی ہونا سمجھ میں نہیں آتا ۔

تنقید (Criticism)

اس طرح وہ بحث جو فلسفے کے دو مکتبوں کے درمیان چھڑی ، تشکیک میں مبتلا کرگئی ۔ لیکن انسان اس مرحلے پر قانع نہیں ہوسکتا ۔ اسے ضرور حقیقت تک پہنچنا چاہئے ۔ بعض قضیئے ایسے ضرور ہونے چاہئیں جو کلی ہوں اور وجوبی ہوں یعنی (Universal and Necessary) اس کے بغیر علم جو التفات کے لائق ہو ممکن ہی نہیں ۔ صرف تنقید ہی ایک راستہ ہے جو کھلا ہے ۔

کانٹ منظور (Object) کے بجائے ناظر (Subject) کی طرف متوجہ ہوتا ہے وہ یہ نہیں پوچھتا کہ وجود کیا ہے ؟ فطرت کیا ہے ؟ روح کیا ہے ؟ وہ سوال کرتا ہے علم کیا ہے ؟ اخلاقی ارادہ کیا ہے ؟ وغیرہ یعنی وہ ہمارے شعور کی مختلف صورتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے یعنی ہمارے ان میلانات کی طرف جو ہم منظور کی طرف اختیار کرتے ہیں ۔ وہ ان صور شعور کی صحت و واقعیت کو تسلیم کرتا ہے ۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ان کی صحت و واقعیت پر سنجیدگی سے شک نہیں کیا جاسکتا ۔ وہ ان صور شعور کا تجزیہ کرتا ہے ، ان کے حدود صحت متعین کرتا ہے ۔ اس میں تنقید مضمر ہے ۔ حدود صحت کا یہ تعین انتہائی اہمیت کا حامل ہے ۔ اس سے عقلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے یعنی عقل نظری کی برتری کا ، اور اس کے نتیجے میں اخلاق ، آرٹ اور مذہب کو عقل کی غلامی سے آزادی

نصیب ہوتی ہے لہذا کانٹ کے مسئلے کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ : شعور نظری (عقل محض) کی ماہیت اور اس کی صحت کی حدود کیا ہیں ؟ شعور اخلاقی (عقل عملی) کی ماہیت اور اس کی صحت کی حدود کیا ہیں ؟

شعور جمالی (لطف اندوز عقل) کی ماہیت اور اس کی صحت کے حدود کیا ہیں ؟

شعور مذہبی (عقل متمنی) کی ماہیت اور اس کی صحت کی حدود کیا ہیں ؟

یہ صور شعور بعض حدود کے اندر صحیح ہیں اور سب مل کر ایک تصور کائنات (World View) فراہم کرتے ہیں اور صرف یہی ایک فلسفہ یا مابعد الطبیعیات ہے جو ہمیں میسر آسکتی ہے ۔ اس میں معروضی یقین نہیں ہے یعنی یہ منطقی دلیل کے ساتھ ثابت شدہ (مدلّل) نہیں ، جس طرح قدیم مابعد الطبیعیات کا ادعا تھا ۔ لیکن باطنی تیقن جس کی نشاندہی اسالیب سے ہوتی ہے اور جسے ہم عقلاً (Rationally) قبول کرسکتے ہیں انسان کے اخلاقی ، جمالی اور مذہبی واردات پر مبنی ہے عقل نظری (Theoretic Reason) پر نہیں ۔ اس طرح کانٹ نے بخلاف فکریت (Intellectualism) ، ارادیت (Volantarism) کی طرف رہنمائی کی ۔ ارادیت کا بنیادی مقولہ (Category) اختیار (Freedom) ہے اور فکریت کا بنیادی مقولہ جبر (Necessity) ہے ۔ کانٹ کا اصرار فرد (Individual) پر تھا ۔

یہ موقف اس جدال کے حوالے سے ہے جو کانٹ کے باطن میں عقل نظری اور عقلی عملی کی باہم کشمکش کے نتیجے میں پیدا ہوا ۔ اس کی تنقید عقل محض کے بالمقابل نفی (Anti-thesis) کی حیثیت رکھتی ہے ۔

جب کانٹ شعور انسانی کے مختلف پہلوؤں میں مضمر مطامحِ نظر ، مقاصد یا نصب العینوں کی نسبت یہ سوال اٹھاتا ہے کہ وہ حاصل کیسے ہو سکتے ہیں ؟ تو ماورائی انتزاع (Transcendental Deduction) کے طور پر انسان کے اپنے ارادے میں صاحب اختیار ہونے اور حیات بعد الموت اور تخلیق کائنات اور وجود باری کو بطور مسلمات کے تسلیم کرا کے ان مقاصد کے حصول کا امکان باور کراتا ہے ۔

مگر انسان کو کامیابی کی ضمانت درکار ہے ۔ اگر ماورائی انتزاع کے طور پر علم بالوحی اور رسالت کو تسلیم کیا جائے تو ضمانت میسر آئے گی ۔

مگر پہلے انسانی علم کے مدارج کو متعین کیا جائے ۔ وہ مدارج یہ ہیں: حسی علم ، معیاری علم ، غائی علم

حسی علم کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ کیا ہے ؟ معیاری علم کا مسئلہ یہ ہے کہ کیا ہونا چاہئیے اور غائی علم کا مسئلہ یہ ہے کہ جو کچھ ہونا چاہئے وہ کیسے ہو کر رہے ؟

انسانی استعداد کے غائی علم کی نشوونما ابھی تک اس سوال کے جواب میں کہ اقدار حیات کیا ہیں ، فضائل واقدار کی تعریف سے آگے نہیں بڑھ سکی اور انسان اس سوال کے جواب سے کبھی دست بردار نہیں ہوسکتا کہ جو کچھ ہونا چاہئے وہ کیسے ہو کر رہے ؟

اب اگر علم بالوحی کے انسانی علم کے نمونے پر ڈھل جانے سے یہ اعتماد فنا ہوگیا ہو کہ قرآن علم بالوحی ہے جو حصول غایت کا ضامن لائحہ عمل مہیا کرتا ہے تو اس اعتماد کو علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیازات کا شعور بحال کر کے ، اور انسانی علم کو علم بالوحی کی روشنی میں نشوونما دے کر ، نتیجہ خیزی کی ضمانت فراہم کی جائے ۔

قرآنی علم کا مبداء وحی ہے جو سورۂ فاتحہ کی اس دعا کے جواب میں نازل ہوا ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۔ اس دعاء کا محتوی (Content) غایت بعثت کو پانے کی صراطِ مستقیم ہے ۔ ماضی ، حال اور مستقبل کے تمام مسلمان اس دعاء میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک ہیں اور دور رسالت میں جو ھدایت علم بالوحی سے میسر آئی اس کی بدولت بعثت طیبہ سے لے کر حجۃ الوداع تک تمام نتائج حیات ارضی کی قبل ازمرگ زندگی میں برآمد ہوگئے ۔

اس علم کا مبداء وحی الہی ہے اس لئے یہ علم احتمالِ خطا سے پاک ہے اور ہمیشہ سے کامل ہے ۔ اس علم کی ماھیت یہ ہے کہ یہ غایت اور حصول غایت کے ضامن لائحہ عمل کا علم ہونے کی بناء پر غائی علم یعنی (Axiological Knowledge) ہے ۔ وہ غایت انسان کی انفرادی زندگی میں انسان مرتضی یعنی ایسا انسان بننا ہے جسے خدا کی رضا حاصل ہو ۔ اس غایت کے حاصل کرنے کی جدوجہد سے انفرادی زندگی کے فکری پہلو کی اس اصلاح طلب خاصیت کی اصلاح میسر آتی ہے کہ زندگی اور کائنات کا کوئی مقصود بھی ہے یا نہیں ۔ یہ اصلاح مقصدیت کا یقین حاصل ہونے سے میسر آتی ہے ۔ ایمانی پہلو میں اصلاح طلب یہ تذبذب ہے کہ حصول مقصد کی جدوجہد میں کامیابی ہوگی یا نہیں ۔ اسے

کامیابی کے یقین راسخ میں بدلنا درکار ہے جس کے بغیر حصول غایت کی جدوجہد ممکن نہیں اور اخلاقی پہلو کی یہ خصوصیت کہ خواہشات کسی ضابطہ کے تابع نہیں ، اپنی جگہ اصلاح طلب ہے جس کی اصلاح خواہشات کے ضبط و انقیاد کے تابع ہو جانے سے میسر آتی ہے ۔

اجتماعی زندگی کی غایت مثالی معاشرے کا قیام ہے جس کے تین پہلو ہیں (۱) معاشرتی پہلو (۲) معاشی پہلو اور (۳) سیاسی پہلو ۔ معاشرتی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت نسلی تفاخر اور خود پسندی ہے جسے اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ کے حوالے سے اخوت میں بدلنا درکار ہے ۔ اخوت کا معیار حدیث کی روسے یہ ہے لَایُؤْمِنُ اَحَدُکُمْ حَتّٰی یُحِبَّ لِاَخِیْہِ مَایُحِبُّ لِنَفْسِہٖ ۔

معاشی پہلو کی اصلاح طلب خاصیت حرص ، لالچ اور بخل ہے ۔ جسے انفاق ، ایثار اور احسان کے تقاضے میں بدلنا ضروری ہے کیونکہ مثالی معاشرے کے خصائص یہ ہیں کہ وہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو ، جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں جس کے استحکام کی بنیاد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر مشروط اطاعت ہو اور آپ کے ساتھ غیر منقسم وفاداری ۔ وفاداری کے تقسیم ہو جانے سے فرقہ پرستی پیدا ہوگی کیونکہ شرک فی النبوۃ ہی سے فرقہ پرستی پیدا ہوتی ہے ۔

(۳) سیاسی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت ہوس اقتدار ہے جس کی بدولت سیاسی تناقض (Political antinomy) پیدا ہوتا ہے جو رفع نہ ہو تو ظالمانہ نظام کی حامل ریاست وجود میں آتی ہے ۔ اس سیاسی تناقض کے رفع ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمۂ طیبہ کی بنیاد پر مطاع اور مطیعوں کے درمیان یہ معاہدہ عمرانی عمل میں آئے کہ ہم دونوں کے لئے منزل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل ہیں اور ہم دونوں کا محرک عمل مطالبہ حقوق نہیں ، ایتائے حقوق ہے ۔ کیونکہ مطالبہ حقوق سے حقوق کے درمیان تصادم پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا جس کی وجہ یہ ہے کہ جو حقوق طلب کرتا ہے بے نظامی کا مرتکب سمجھا جاتا ، اور جس سے حقوق طلب کئے جاتے ہیں وہ ظالم اور غاصب متصور ہوتا ، ہے ۔

بین الاقوامی زندگی کی اصلاح طلب خصوصیت یہ ہے کہ اس کے معاشرتی پہلو میں عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد محدود وفاداریاں بن گئی ہیں اور انسانیت اقوام میں تقسیم

ہو کر رہ گئی ہے جسے نوع انسانی کی وحدت کے یقین میں بدلنا درکار ہے ۔

معاشی پہلو میں حال یہ ہے کہ طاقتور اقوام کمزور قوموں کا معاشی استحصال کر رہی ہیں اور بین الاقوامی سطح پر اصلاح پذیری یہ ہے کہ یہ استحصال ختم ہو ۔ سیاسی پہلو میں اصلاح طلب خصوصیت یہ ہے کہ کسی سیاسی نظام میں سیاسی تناقض کے رفع ہونے کی ضمانت نہیں ہے اور بین الاقوامی سطح پر فساد کا سرچشمہ ریاست کا یہ تصور ہے کہ ریاست سیاسی اعتبار سے ایسے معاشرے کا نام ہے جسے اپنی بقا اور توسیع کے لئے دوسری ریاستوں سے صلح اور جنگ کا اختیار حاصل ہو ۔ ریاست کے اس تصور نے بین الاقوامی زندگی کو عداوت و عناد اور اس کے جوابی عمل یعنی جنگ در جنگ کا مظہر بنا دیا ہے اور انسانیت امن و عافیت سے محروم ہوگئی ہے ۔ اس صورت حال کا علاج علم بالوحی کی رو سے یہ ہے کہ غلبۂ دین حق کے لئے جدوجہد کر کے ھُوَ الَّذِیۡ اَرۡسَلَ رَسُوۡلَہٗ بِالۡھُدٰی وَ دِیۡنِ الۡحَقِّ لِیُظۡھِرَہٗ عَلَی الدِّیۡنِ کُلِّہٖ وَ لَوۡکَرِہَ الۡمُشۡرِکُوۡنَ (التوبۃ ۹:۳۳) کا تقاضا پورا کیا جائے اور اس غلبے کا طریق کار بھی علم بالوحی سے ہی اخذ کیا جائے ۔

علم بالوحی کا مسئلہ یہ ہے کہ انفرادی زندگی کا نصب العین (انسان مرتضی بننا) کیسے حاصل ہوگا ؟ مثالی معاشرہ کیسے وجود میں آئے گا ؟ اور دین حق کا غلبہ کیسے میسر آئے گا ؟

علم بالوحی کا طریقہ مزاحمت اور مزاحمت کی مزاحمت ہے کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے :

وَکَذٰلِکَ جَعَلۡنَا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا مِّنَ الۡمُجۡرِمِیۡنَ (الفرقان ۲۵:۳۱) ۔ انبیاء کی دعوت کی مجرم مزاحمت کرتے ہیں اور مزاحمت کی مزاحمت سے دعوت کامیاب ہوتی ہے ۔ اس کشمکش سے دو گروہ وجود میں آتے ہیں : اصحاب حق اور اصحاب باطل ۔ ان کی کشمکش تاریخی عمل ہے ۔ علم بالوحی کی رو سے حق نام ہے نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما دینے کا اور باطل عبارت ہے مزعومہ مفاد کے تحت نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما کو روکنے کا ، اور علم بالوحی کی رو سے حق کے غلبے کی ضمانت اس کائناتی قانون سعادت و شقاوت میں ہے : قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ زَکّٰھَا وَقَدۡ خَابَ مَنۡ دَسّٰھَا (جس کا نفس حرص اور لالچ سے پاک ہوگیا وہ فلاح پاگیا اور جس نے اپنے نفس کو حرص اور لالچ میں مبتلا رکھا وہ تباہ ہوا ۔ الشمس ۹۱:۱۰) کیونکہ حرص اور لالچ سے پاک ہونے والا نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما

دے گا اس لئے فلاح پائے گا اور حرص ، لالچ اور بخل میں مبتلا رہنے والا نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما کو رد کے گا اس لئے تباہ ہو جائے گا ۔

علم بالوحی کا وظیفہ تخلیق نتائج ہے اور جو ہدایت دورِ رسالت میں علم بالوحی سے میسر آئی اس کی بدولت ہر نتیجہ حیات ارضی ہی میں حاصل ہوگیا ۔

علم بالوحی کے مضمرات یہ ہیں کہ
(۱) ایک طرف فعال عامل ہو
(۲) دوسری طرف مقصود ہو
(۳) حصول مقصد کی جدوجہد میں مزاحمت پیش آئے
(۴) فعال عامل کی جانب سے مزاحمت کی مزاحمت ہو تو مقصود حاصل ہوگا ۔

علم بالوحی کی صحت کی حدود یہ ہیں کہ جب تک اس کی غائی حیثیت برقرار ہے اس سے خاطر خواہ نتائج پیدا ہوں گے لیکن جب علم بالوحی تطبیق کے نتیجے میں انسانی علم کے نمونے پر ڈھل جائے اور اس سے توجیہ و تعلیل کا کام لیا جانے لگے تو اس کے نتائج کا پیدا ہونا ناممکن ہو جائے گا ۔

زندگی پر علم بالوحی کے اثرات :

انفرادی زندگی کے فکری پہلو میں زندگی اور کائنات کے بامقصد ہونے کا یقین میسر آگیا ۔ ایمانی پہلو میں حصول مقصد کی جدوجہد میں کامیابی کی نسبت ایمان راسخ پیدا ہوگیا ۔ اخلاقی پہلو میں خواہشات ضبط وانقیاد کے تابع ہوگئیں ۔

اجتماعی پہلو میں معاشرتی پہلو کی خود پسندی اور نسلی تفاخر کے بجائے اخوت غالب آگئی ، معاشی پہلو میں حرص ، لالچ اور بخل پر انفاق ، ایثار اور احسان کے تقاضے غالب آگئے ، سیاسی پہلو میں ہوس اقتدار کے بجائے معاہدہ عمرانی وجود میں آگیا اور ریاست کی ساخت میں جو سیاسی تناقض (Politicol Antinomy) تھا وہ زائل ہوگیا ، اور بین الاقوامی سطح پر غلبۂ دینِ حق مسلّم ہوگیا ۔

انسانی علم کا مبداء حواس ہیں ۔ واقعی علم (Positive Science) محسوسات تک

محدود ہے ۔ اس کا موضوع مدرکات ہیں جو خارج میں موجود ہیں ۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ کیا ہے ؟ اس کا طریقہ مشاہدہ ہے ۔ اس کا وظیفہ توجیہ و تعلیل ہے ۔ اس کے مضمرات یہ ہیں کہ

(ا) ایک طرف ناظر (Subject) تو جو عالم کہلائے گا
(ب) دوسری طرف منظور ہو جو معلوم بنے گا ۔
(ج) ناظر میں جاننے کی استعداد ہو اور
(د) منظور ایسا ہو جسے ناظر کی استعداد سے جانا جاسکے ۔ اگر ادراک بالحواس کے ذریعہ خام مواد جمع کیا گیا ہو اور عقل نے اس میں کلیت اور وجوب پیدا کیا ہو تو قضیۂ مرکبہ وہبیہ میسر آئے گا اور اس کی صحت کی حدود یہ ہیں : ورائے محسوسات اس کے دائرے سے خارج ہیں اور زندگی پر اس کے اثرات یہ ہیں کہ جب یہ علم ٹکنالوجی کی شکل اختیار کرتا ہے تو اس سے تسخیر ماحول میں مدد ملتی ہے ۔

انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی ایک اور سطح معیاری علم (Normative Science) کی ہے جس کا موضوع شعور انسانی میں مضمر نصب العین ہے جس کے حوالے سے زندگی میں فضائل پیدا ہوتے ہیں جنہیں پرکھنے کے لیے معیار درکار ہے ۔

انسانی استعداد کا زائیدہ علم واقعیت اور معیاریت تک نشوونما پاسکا مگر غائیت کے درجہ پر فضائل اور غایات کی تعریف سے زیادہ ترقی نہ کرسکا ۔ اس کا یہ مسئلہ کہ جو کچھ ہونا چاہئے وہ کیسے ہو کر رہے ، انسانی علم کی نارسائی کی بدولت حل ہونے سے رہ گیا ۔ مگر انسان اس سوال کے جواب سے محرومی کے باوجود اس پر قانع نہیں ہوسکتا کہ اسے حتمی ، قطعی اور یقینی طور پر اس مسئلے کا صحیح حل میسر نہ آئے ۔ اس لئے اگر علم بالوحی کی ماھیت ہی غایت اور حصول غایت کا ضامن لائحہ عمل مہیا کرنا ہو تو قرین عقل یہی ہے کہ انسانی استعداد کے زائیدہ تمدنی علوم (عمرانیات ، معاشیات ، سیاسیات اور تاریخ) کے ارتقاء کی تکمیل کی راہ ہموار کی جائے ۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے ہر علم کو واقعی ، معیاری اور غائی اعتبار سے متمیز کیا جائے ۔

مگر اس سے پہلے کہ انسانی استعداد کے زائیدہ تمدنی علوم کو تین نمونوں (واقعی ، معیاری اور غائی) پر مدون کیا جائے اور پہلے ان موانع کو بھی سمجھا جائے جو قرآن کے

صحیفۂ انقلاب متصوّر ہونے کے باوجود موجودہ زوال کا علاج قرآن سے طلب نہ کر سکے۔

علم بالوحی کی نتیجہ خیزی کا یقینِ متزلزل کیسے ہوا ؟

مذہبی ذہن نے قرآن مجید کو صحفِ ماسبق کی تمثیل پر قیاس کیا۔ ماقبل قرآن صحیفوں کا نزول جس قبائلی زندگی کی ہدایت کے لئے ہوا تھا، تمدنی سطح کے لحاظ سے وہ ہدایت اوامر و نواہی تک محدود تھی۔ پرانی امتیں پیغمبرانہ قیادت کے اثر سے مزکّی ہو کر اوامر ونواہی پر کاربند ہو جاتی تھیں۔ زندگی میں بالفعل اور بالقوہ فطرت کی ثنویت کی بنا پر بالفعل فطرت کے غالب آجانے سے زوال ہو جاتا، تو ہر زوال کا تدارک نئی بعثت سے ہوتا تھا۔

مذہبی ذہن نے جب 'کتاب' کا مفہوم لغت سے سمجھنے کی سعی کی تو 'کتاب' صرف اوامرو نواہی کا لکھا ہوا ضابطہ متصور ہوئی۔ کتب سماوی کا تصور بھی اسی کی تائید کرتا تھا کہ کتاب اوامرو نواہی کا ضابطہ ہے۔

ہر چند کہ "کتاب" کا لغت سے ماخوذ تصور موجود تھا مگر جب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں مخاطب کیا گیا: وَمَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ (الشوریٰ ۴۲: ۵۲) کہ یہ بات آپ کا ادراک ذاتی نہیں ہے کہ کتاب کیا ہے اور ایمان کیا ہے تو "الکتاب" کو کتاب کے اس مفہوم سے متمیز کرنا مطلوب تھا جو توریت، زبور اور انجیل کے کتب ہونے کا مفہوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعور میں محفوظ تھا۔

علم بالوحی کی رو سے "کتاب" کے جس مفہوم کی وضاحت ہوتی ہے وہ ان دو آیات کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے۔

(۱) لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ (یونس ۱۰ : ۴۹)
اور (۲) لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (الرعد ۱۳ : ۲)

ہر امت کے لئے ایک فیصلہ کن ساعت ہے اور ہر فیصلہ کن ساعت کے لئے "کتاب" ضروری ہے۔

"کتاب کا مفہوم" "اجل" کے حوالے کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا۔ فیصلہ کن

ساعت (اجل) میں یہ طے پاتا ہے کہ کونسی امت باقی رہنے اور ترقی کرنے کی حق دار ہے اور کونسی امت اس کی سزاوار ہے کہ اسے مٹا دیا جائے ۔ اس فیصلے کا تعلق کتاب سے تبھی ہو سکتا ہے جب کتاب حیات بخشی کا ضامن نصب العین اور اس نصب العین کے حصول کا ضامن لائحہ عمل مہیا کرے ، اس عمل کو پرکھنے کا معیار اور اس معیار کے واقعہ بن جانے کا نمونۂ کمال فراہم کرے ۔

جب دور رسالت میں انفرادی نصب العین کے حوالے سے انفرادی زندگی کی اصلاح ہو گئی اور اجتماعی زندگی کے معاشرتی ، معاشی اور سیاسی پہلوؤں کی اصلاح اجتماعی زندگی کے نصب العین کے حوالے سے ہو گئی تب انفرادی اور اجتماعی زندگی کے فضائل کی حفاظت کے لئے قانون شریعت کی ضرورت پیش آئی تھی کیونکہ قانون کا وظیفہ اقدار حیات کو پیدا کرنا نہیں بلکہ ان کی حفاظت کرنا ہے ، اگر وہ موجود ہوں اور قانون کو قوت نافذہ میسر ہو ۔ اس لئے فقہی قانون بعد میں مدون ہوا اور مذہبی ذہن کے پاس اس کی تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اپنے دور اقتدار میں قانون سازی ہی کے ذریعے کامیابی سے مسائل حل کرتا رہا ۔ مگر جب اقتدار چھنا اور قانون قوت نافذہ سے محروم ہوا تو قانون سازی بے اثر ہو گئی ۔

تاریخی انقلاب کے نتیجے میں موثرات زندگی ، یعنی معاشرت ، معیشت اور سیاست بدل گئے تو جو قانون موثرات زندگی کے تبدیل ہونے سے پہلے وضع کیا گیا تھا ، اقدار حیات کی حفاظت سے قاصر رہ گیا اور زندگی کے تقاضے قانون کی خلاف ورزی کے بغیر پورے نہ ہوسکے ، اخلاق مصلحت کوشی بن گیا ، مذھب انفرادی زندگی کا نجی مسئلہ بن کر رہ گیا ، عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد مذھب کے بجائے جغرافیائی وحدت بن گئی ، معیشت اخلاقی احتساب سے بالاتر متصور ہونے لگی ، سیاست میں یہ انداز پیدا ہوا کہ قوم کا یہ احساس فنا ہوگیا کہ حکومت قوم کی ہے اور حکومت کا یہ تصور فنا ہوگیا کہ قوم حکومت کی ہے ۔ اس لئے اس انقلاب سے پہلے جو دستور حیات متصور ہوتا تھا اس کا تعلق زندگی کے معاشرتی ، معاشی اور سیاسی پہلوؤں سے منقطع ہوگیا ۔ زندگی کے تقاضے لادینی نظام کے تابع ہوگئے ۔

مصر اور برا عظم پاک و ہند برطانوی استعمار کے زیر اقتدار آگئے تھے ۔ ان دونوں ملکوں میں اسلام اور مسلمانوں کے لئے ایک جیسی مشکلات پیدا ہوگئی تھیں ۔ مصر اور

پاک و ہند کی دو تحریکوں ، اخوان المسلمون اور جماعت اسلامی ، دونوں نے اپنے اپنے ملک میں جو جدوجہد اسلام کے لئے کی اس میں طریق کار تاریخی مادیت سے اخذ کیا جس کے نتیجے میں دونوں ملکوں میں محدود دائرے میں تضاد ابھرا ۔ دونوں نے اپنی اپنی حکومت کے خلاف محاذ کھولا ۔ اگر اخوان کا ھدف مصری حکومت کے بجائے اسرائیل ہوتا اور جماعت اسلامی کا ہدف کشمیر ہوتا تو دونوں حکومتیں ان تحریکوں کو کچلنے کی بنا پر نامقبول ہو جاتیں ۔ مگر دونوں نے اپنی ہی حکومت کے خلاف تضاد ابھارا جس کی وجہ یہ تھی کہ دونوں تحریکوں میں قانون سازی کی خاطر حصول اقتدار کی آرزو پیدا ہوئی تھی ۔ مگر مذھبی ذہن کو جب قانون کے لئے اقتدار کی ضرورت محسوس ہوئی تو نعرہ انقلاب کا لگایا مگر انقلاب کے تقاضوں کو نہ سمجھا نہ پورا کیا ورنہ سید قطب شہید انقلاب کی مابعد الطبیعی اساس ، یعنی عقیدۂ توحید ، کو طریق انقلاب نہ کہتے ۔ صرف انقلاب کا نعرہ لگانے سے دونوں تحریکوں کے قائدین کو مقبولیت حاصل ہوئی ۔ مگر قانون ساز مذھبی ذہن کی معذوری یہ تھی کہ اس نے قرآن کو منجملہ اور مآخذ قانون کے ایک ماخذ قانون سمجھا اور قرآن کو صحیفۂ انقلاب سمجھ کر اس سے پیغمبرانہ مقاصد کے لئے حتماً ، قطعاً اور یقیناً نتیجہ خیز تدبیر کی جستجو اس لئے نہیں کی کہ اس نے اپنا نقطۂ نظر قانون سازی تک محدود رکھا اور اخلاقی ، معاشرتی ، معاشی اور سیاسی عمل کا ضابطہ تو قرآن سے اخذ کیا مگر یہ غور نہیں کیا کہ اخلاقی ، معاشرتی ، معاشی اور سیاسی پہلوؤں میں انقلاب کا طریق کار کیا ہوگا ۔ اگر اس کی جستجو کی جاتی تو قرآن سے نتیجہ خیزی کا ضامن طریق کار حاصل ہو کر رہتا ۔

بین الاقوامی سطح پر انقلاب کا طریق کار قرآن مجید سے اخذ کرنا اس لئے ضروری تھا کہ بین الاقوامی سطح پر رائج ریاست کے اس تصور نے ، کہ ریاست سیاسی اعتبار سے منظم ایسے معاشرے کا نام ہے جسے اپنی بقا اور توسیع کے لئے دوسری ریاستوں سے صلح اور جنگ کا اختیار حاصل ہو ، بین الاقوامی زندگی کو عداوت و عناد اور اس کے جوابی عمل یعنی جنگ کا مظہر بنا دیا ہے اور صورت حال کا علاج غلبۂ دین حق سے ممکن ہے مگر دور حاضر کی کوئی تحریک انفرادی اور اجتماعی زندگی اور اصلاح سے زیادہ تمنا نہیں کرتی ۔ اخوان اور جماعت اسلامی نے جس تضاد پر اپنی تحریکوں کی بنیاد رکھی وہ فقہی نظام کے تحت عقائد کا تضاد تھا جسے سید قطب شہید نے انقلاب کے لائحہ عمل کا نام دیا ۔

اگر کتاب کے معنی ماخذ قانون کے بجائے صحیفۂ انقلاب سمجھے گئے ہوتے اور مکمل دین کا مفہوم تکمیل فقہ کے بجائے ، اور ختم نبوت کا مفہوم نئی بعثت نہ ہونے کے

بجائے ، یہ سمجھا گیا ہوتا کہ نوع انسانی نئی بعثت کی احتیاج سے بے نیاز کر دی گئی ہے اور خاتم الوحی (قرآن مجید) سے حاصل ہونے والی ہدایت نئی بعثت کے بغیر نتیجہ خیزی کی ضامن ہدایت مہیا کرتی ہے تو کامیابی سے مایوسی نہ ہوتی ۔

علم بالوحی کے حوالے سے اصلاح کے مدارج

علم بالوحی سے بھی اور انسانی استعداد کے زائیدہ واقعی علم سے بھی یہ منکشف ہوتا ہے کہ

انفرادی زندگی کے تین پہلو: فکری ، ایمانی اور اخلاقی اصلاح طلب ہیں ۔ فکری پہلو کی اصلاح طلب خاصیت یہ ہے کہ زندگی اور کائنات کے بارے میں بے مقصدی کا گمان غالب ہے ، ایمانی پہلو میں یہ تذبذب غالب ہے کہ حصول مقصد کی جدوجہد میں کامیابی ہوگی یا نہیں ، اخلاقی پہلو میں خواہشات بے انضباطی اور بے انقیادی کا شکار ہیں ۔

علم بالوحی کو زندگی اور کائنات کے باب میں صرف مقصدیت پر اصرار نہیں ہے بلکہ وہ انسان مرتضی بننے کے لئے معروف و منکر کی نشاندہی کر کے حصول نصب العین کا نتیجہ خیز لائحہ عمل بھی مہیا کرتا ہے ، حصول نصب العین کی جدوجہد میں کائناتی قوانین کے حوالے سے کامیابی کا یقین بھی فراہم کرتا ہے ، خواہشات کو منضبط اور منقاد بنانے کا طریقہ بھی مہیا کرتا ہے ۔

علم بالوحی اجتماعی زندگی کے معاشرتی پہلو کو ، جس میں خود پسندی اور نسلی تفاخر غالب ہے ، پسندیدہ بنانے کے لئے اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ (الحجرات (۴۹ : ۱۰) کے حوالے سے 'اُخُوَّۃ' کو غالب کرنا چاہتا ہے اور اخوت کا معیار یہ ہے کہ مومن اپنے مومن بھائی کے لئے وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے ۔ علم بالوحی معاشی پہلو میں حرص ، لالچ اور بخل کے بجائے انفاق ، ایثار ، اور احسان کے تقاضے کو غالب کرنا چاہتا ہے اور سیاسی پہلو میں ہوس اقتدار کے بجائے کلمۂ طیبہ کی بنیاد پر مطاع اور مطیعوں کے درمیان اس معاہدہ عمرانی کو وجود میں لانا چاہتا ہے کہ منزل من اللہ احکام ہم دونوں کے لئے یکساں واجب التعمیل ہیں اور ہمارا محرک عمل مطالبہ حقوق کے بجائے ایتائے حقوق یعنی فرائض

کی بجا آوری ہے ۔ اجتماعی زندگی میں یہ انقلاب مثالی معاشرے کے قیام کو نصب العین بنوا کر لانا چاہتا ہے ۔ مثالی معاشرے کے خصائص یہ ہیں کہ وہ نوع انسانی کی وحدت کے شعور پر مبنی ہو ، اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذھن افراد پر مشتمل ہو ، جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرے ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں مثالی معاشرے میں استحکام کی اساس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر مشروط وفاداری اور آپؐ کے ـــــ ساتھ غیر منقسم وفاداری ہو ۔ یہ جدوجہد ہجرت سے فتح مکہ تک انجام کو پہنچ گئی ۔

مگر بین الاقوامی سطح پر ایران اور روم کی عداوت امنِ عالم کے لئے خطرہ بن گئی تھی اور ریاست کے اس تصور نے کہ ریاست سیاسی اعتبار سے منظم ایسے معاشرے کا نام ہے جسے اپنی بقاء اور توسیع کے لئے دوسری ریاستوں سے صلح اور جنگ کا اختیار حاصل ہو ، بین الاقوامی زندگی کو عداوت و عناد اور اس کے حوالی عمل یعنی جنگ در جنگ کا مظہر بنا دیا تھا جس کا علاج غلبۂ دین حق کے نصب العین کے حوالے سے کیا گیا تھا ۔ اور آج بھی بین الاقوامی زندگی کا حال یہ ہے کہ

معاشرتی پہلو میں محدود وفاداریاں عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد بن گئی ہیں اور معاشی پہلو میں طاقتور قومیں کمزور قوموں کا معاشی استحصال کر رہی ہیں ، اور سیاسی پہلو میں انسانیت امن و عافیت سے محروم ہے ، جس کا علاج غلبۂ دین کے نصب العین کو حاصل کرنے کی اس جدوجہد سے ہوگا جس کا طریقہ قرآن میں بیان کیا گیا ہے اور غلبۂ دین حق کی یہ جدوجہد قرآن مجید کی عطا کردہ ہدایت سے کامیابی پر سرفراز ہوچکی ہے مگر مذہبی ذہن نے چونکہ دور رسالت میں غلبۂ دین حق کو پیغمبرانہ زندگی میں کتاب کی پیروی کے بجائے قیادت کی معجزہ کاری کا نتیجہ سمجھا اس لئے وہ قرآنی ہدایت کی نتیجہ خیزی کا اعتماد برقرار نہ رکھ سکا ، اور زوال میں مبتلا ہو جانے کے بعد ، مایوسی میں مبتلا ہوتا ہے کیونکہ وہ اس علم بالوحی سے جو انسانی نمونے پر ڈھل جانے کے بعد تطبیق کے نتیجے میں توجیہ و تعلیل کا علم بن گیا ہے انسانی علم ہی سے مسائل کو حل کرنا چاہتا ہے ۔

اس صورت حال کا تدارک یہ ہے کہ پہلے انسانی استعداد کے زائیدہ تمدنی علوم (عمرانیات ، معاشیات ، سیاسیات) میں سے ہر ایک کو واقعی علم (Positive Science) ،

پھر معیاری علم (Normative Science) ، پھر غائی علم (Axiological Knowledge) کی حیثیت سے مدون کیا جائے ، پھر انسانی علم کی اس معذوری کو سمجھنے کی سعی کی جائے کہ انسانی علم غائی مرحلے پر پہنچ کر غایات اور فضائل کی تعریف (Definition) سے آگے کیوں نہ بڑھ سکا تو واضح ہوگا کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ انسانی استعداد کے زائیدہ تمدنی علوم کو علم بالوحی کی روشنی میں نشوونما دینے کی جدوجہد نہیں کی گئی ۔

انسانی علم کے مدارج اور ارتقاء کا اتمام

واقعی علم کی حیثیت سے عمرانیات کا مبداء ادراک بالحواس ہے اور اس کا موضوع ایسا معاشرہ ہے جو خارج میں موجود ہے ، جس کا مسئلہ یہ ہے کہ معاشرہ کیا ہے ؟ اس کا طریقہ مشاہدہ ہے ، اس کا وظیفہ عمرانی مظاہر کی توجیہ و تعلیل ہے ، اس کے مضمرات یہ ہیں کہ معاشرے کو سمجھنے کی سعی کرنے والا ناظر ایک طرف اور معاشرتی زندگی کے مختلف پہلو دوسری طرف ، جس میں معاشرتی زندگی کے ناپسندیدہ پہلو بھی شامل ہوتے ہیں جیسے قمارخانے ، قحبہ خانے اور جرائم کے اڈے بھی محسوسات کی حیثیت سے اپنا وجود رکھتے ہیں ۔ ناظر میں ادراک بالحواس ہی وہ استعداد ہے جو علم کا ذریعہ ہے اور معاشرتی مظاہر کا ادراک حواس سے ممکن ہے ۔ واقعی عمرانیات کی صحت کے حدود یہ ہیں کہ اس کے دائرے میں مثالی معاشرے کے خصائص نہیں آتے ۔ واقعی عمرانیات کا اثر یہ ہے کہ معاشرے کے ناپسندیدہ پہلو تو سامنے آتے ہیں مگر ان کی اصلاح کیسے ہوگی ؟ اسے سمجھنے سے عمرانیات بحیثیت واقعی علم کے قاصر رہتی ہے ۔

عمرانیات کو معیاری علم بنانے کے نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو مبداء علم حواس اور عقل دونوں کو ذریعہ علم تسلیم کرنا ہوگا ، اور یوں عمرانیات کے معیاری علم بننے کا امکان متصور ہوگا ۔ اس کا موضوع صحت مند معاشرہ قرار پائے گا جو ان نقائص سے پاک ہو جو واقعی عمرانیات کے موضوع میں نظر آتے ہیں ۔ معیاری علم کی حیثیت سے عمرانیات کا موضوع مثالی معاشرہ متصور ہوگا اور اس کی صحت مندی کا معیار کیا ہوگا ، یہ معیاری عمرانیات کا مسئلہ قرار پائے گا ۔ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ عمرانی شعور میں جو نصب العین پایا جاتا ہے اس کے خصائص کو متعین کرنا ہوگا ۔ اس کا وظیفہ یہ ہوگا کہ معیاری

عمرانیات لائق پسندیدگی معاشرے کا معیار بھی متعین کرے اور اس کے مضمرات میں اختیار کو ایک مسلمہ کی حیثیت سے تسلیم بھی کرے اور فطرت انسانی کے بالقوہ پہلو یعنی فجور و تقوی کے امتیاز، ربوبیت کے اقرار، اپنے نفس کی بصیرت اور ذمہ داری کے احساس کی نشوونما بھی کرے۔ معیاری عمرانیات کی صحت کے حدود یہ ہونگے کہ مسلمات سے صرف نظر کرکے معیاری عمرانیات ناممکن ہو جائے گی۔ مگر ایسا معاشرہ وجود میں کیسے لایا جائے؟ یہ مسئلہ اس وقت تک حل نہ ہوسکے گا جب تک علم بالوحی کی روشنی میں عمرانیات کو غائی علم (Axiological Knowledge) کی حیثیت سے مدون کرنے کے لئے یہ پیش نظر نہ رکھا جائے کہ مثالی معاشرہ وہ ہوگا جس کی اساس نوع انسانی کی وحدت ہو، اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو، جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں، جن کے شعور میں علم بالوحی کے نزدیک مسلم نمونۂ کمال کی پیروی کا یقین راسخ ہو۔ غائی علم کی حیثیت سے عمرانیات کا وظیفہ یہ ہوگا کہ انسانی شخصیت کے تمام پہلوؤں (حیاتی، عمرانی حیاتی، عمرانی ثقافتی، نفسیاتی، انفسی اور ماورائی) کو نشوونما دے اور عمرانی ادارات کو وجود میں لائے اور ان ادارات کے وظیفے کو صحت مند رکھنے کے لئے علم بالوحی کے عطا کردہ ضوابط کا پابند بنائے۔

معاشیات بحیثیت علم واقعی وہ علم ہے جو تخلیق دولت کے نظام سے بحث کرتا ہے۔ اس کے تحت گلہ بانی، تجارت، زراعت، جاگیرداری، صنعت، طریقہ ہائے پیداوار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ واقعی علم کی حیثیت سے معاشیات کو اس سے کوئی غرض نہیں کہ معیشت عادلانہ ہو یا غیر عادلانہ۔ غیر عادلانہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی معاشی تخلیق کی جدوجہد میں تعطل کو رفع کرنے کی ذمہ داری کسی پر عائد نہیں ہوتی۔

معیشت کو عادلانہ ہونا چاہیے۔ کیسے ہوگی؟ انسانی علم کی حیثیت سے معاشیات کی رو سے اس مسئلہ کو حل کرنے کا کوئی طریق کار متصور نہیں۔

معاشیات کا مسئلہ جب یہ قرار پائے کہ معیشت عادلانہ کیسے ہو کر رہے تو معاشیات غائی علم کی حیثیت اختیار کرے گی۔ اس کے لئے علم بالوحی سے جو ہدایت میسر آتی ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے صاحب ثروت کا فریضہ ہے کہ وہ معاشی تخلیق کے تعطل کو

رفع کرنے کے لئے قرض حسنہ دے جس کی جبراً واپسی حرام ہوگی ، جس میں مقروض اللہ تعالیٰ ہوگا ، وہ نہیں ہوگا ، جس کے معاشی تعطل کو رفع کرنے کے لیے قرض حسنہ دیا گیا ہوگا ۔

دوسرا محرک یہ ہوگا کہ انما المومنون اخوۃ کے تحت یہ ضروری ہوگا کہ مومن اپنے مومن بھائی کے لئے وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے کیونکہ حدیث کی رو سے مومن ہونے کا معیار یہ ہے لَا یُؤْمِنُ اَحَدُکُمْ حَتّٰی یُحِبَّ لِاَخِیْہِ مَا یُحِبُّ لِنَفْسِہٖ ۔ اور تیسرا محرک یہ ہے کہ

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ۔ کہ جب تک اس میں سے خرچ نہ کیا جائے جو تمہارے نزدیک پسندیدہ ہے نیکی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ۔ انفاق ، جو فاعل اخلاق کی نیکی ہے ، اس سے مستفید ہونے والے کی معیشت ہے ۔ یوں نیکی اور معیشت باہمی جوابی و جوبی طور پر مربوط ہیں ، جس کے معنی یہ ہیں کہ مومن بھائی کی معاشی تخلیق کی جدوجہد میں تعطل کو رفع کئے بغیر نیکی متصور نہیں ہو سکتی ۔

چوتھا محرک یہ ہے کہ کوئی معاشرہ انسانی نہیں ہوسکتا جو اپنے اندر افراد کی معاشی تخلیق کی جدوجہد میں تعطل کو رفع کرنے کی ذمہ داری قبول نہ کرے ۔ پانچواں محرک یہ ہے کہ کوئی ریاست فلاحی ریاست متصور نہیں ہو سکتی جب تک وہ افراد کی معاشی تخلیق میں تعطل کو رفع کرنے کا پائیدار نظام قائم نہ کرے ۔ علم بالوحی کی عطا کردہ ان ہدایات پر کاربند ہونے سے معاشیات غائی علم میں ڈھل سکتی ہے جس سے یہ مسئلہ حل ہو کر رہے گا کہ معاشی عدل کیسے قائم ہو کر رہے ۔

سیاسیات علم واقعی کی حیثیت سے : اس کا مبداء ادراک بالحواس ہے ۔ اس کی ماحیت علم واقعی کی ہے یعنی (Positive Science) کی ۔ اس کا موضوع ریاست اور اس کا طریق کار ہے ۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ ریاست کیا ہے اور اس کے عمل کی صورت کیا ہے ؟ اس کا طریقہ مشاہدہ ہے اور اس کا وظیفہ سیاسی عمل کی توجیہ و تعلیل ہے ۔ ہر چند کہ ریاست منظم معاشرے کا نام ہے ، جب معاشرہ منظم ہوتا ہے تو مطاع اور مطیع وجود میں آتے ہیں اور مطاع کا یہ حق ، کہ وہ مطیعوں سے جبراً بھی اطاعت کا مطالبہ

کرسکے ، مسئلہ ہے لیکن اطاعت طلب کرنے کا محرک ہوسِ اقتدار ہو تو ظالمانہ نظام وجود میں آتا ہے اور فلاحی ریاست کا امکان باقی نہیں رہتا ، کیونکہ کسی سیاسی نظام میں ، خواہ وہ ملوکیت ہو آمریت ہو ، یا جمہوریت ہو ، سیاسی تناقض (Political antinomy) رفع نہیں ہوسکتا۔ مطالبۂ حقوق محرک عمل ہو تو حقوق کے درمیان تصادم کبھی رفع نہیں ہوسکتا ۔ جو حقوق طلب کرتا ہے بے نظامی کا مرتکب سمجھا جاتا ہے اور جس سے حقوق طلب کئے جاتے ہیں وہ ظالم اور غاصب متصور ہوتا ہے ۔

ریاست کے اندر سے سیاسی تناقض اور حقوق کا تصادم رفع ہونا چاہئے ۔ سیاسیات کو معیاری علم کے نمونے پر مدون کرنے سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ریاست اور اس کا نظام کار مثالی نمونے پر کیسے ڈھلے ؟ مگر انسانی استعداد کی زائیدہ سیاسیات یہ مسئلہ حل کرنے سے قاصر نظر آتی ہے ۔ اگر یہ موقف صحیح ہو کہ انسانی علم کے ناقص ہونے کی بنا پر علم بالوحی کی احتیاج مسلّم ہوتی ہے اور علم بالوحی غائی علم (Axiological Knowledge) ہے جس کا وظیفہ تخلیق نتائج ہونے کی بنا پر اس سوال کا جواب فراہم کرنا ہے کہ جو کچھ ہونا چاہئے وہ کیسے ہو کر رہے ؟ انسانی علم کی استعداد کی نارسائی کا مداوا علم بالوحی کی روشنی میں انسانی علم کو علم بالوحی سے ہم آہنگ بنا کر ممکن ہے ، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ سیاسی تناقض (Political Antionoy) کو رفع کرنے کے لئے کلمہ طیبہ کی بنیاد پر مطاع اور مطیعوں کے درمیان یہ معاہدہ عمرانی عمل میں آئے کہ ہم دونوں کے لئے منزل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل ہیں ۔ اس معاہدے کا اثر یہ ہوگا کہ مطاع اور مطیعوں دونوں کا محرک عمل ایتائے حقوق یعنی فرائض کی بجا آوری بن جائے گا ۔ جس کے نتیجے میں مطالبہ حقوق سے پیدا ہونے والا تصادم ختم ہو جائے گا ۔

تاریخ بھی واقعی علم (Positive Science) ہے جس کا وظیفہ قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کی توجیہ و تعلیل کرنا ہے لیکن اگر تاریخی حرکت کا رخ زوال کی طرف ہو تو تاریخ کے مطالعے سے کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا ۔ اور تاریخ کے امام ابن خلدون کی نظر میں بھی تاریخ صرف زوال کی توجیہ کا علم بن کر رہ جاتی ہے ۔ تاریخ کے بارے میں یہ ذہن ، انسانی استعداد کے زائیدہ نظریات تاریخ کو قبول کرنے اور علم بالوحی کے عطا کردہ تصور تاریخ کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوتا ہے ۔ علم بالوحی کی رو سے انبیائے سابقین کے قصے جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب حق کے

غلبے اور اصحاب باطل کی شکست کا یقین راسخ ہو کیونکہ اصحاب حق اور اصحاب باطل کی کشمکش ہی تاریخی عمل (Historical Process) ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ دعویٰ کہ اصحاب حق ہی غالب رہنگے اس لئے صحیح ہے کہ تین کائناتی قوانین (قانون نشوونما ، تاریخی قانون تضاد اور کائناتی قانون سعادت و شقاوت) سے ، اور ان قوانین کے باہمی ربط ہی سے نتائج مرتب ہوتے ہیں ۔ قانون نشوونما یعنی مقصد کے قریب تر ہونے کا قانون جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِيْنَ (الفرقان (۲۵ : ۳۱) ہے ۔ پیغمبرانہ دعوت کی کامیابی اس پر منحصر ہے کہ اس کی مزاحمت ، جو مجرموں کی جانب سے ہوتی ہے ، کی مزاحمت سے دعوت کامیاب ہوتی ہے ۔ اس سے دو گروہ وجود میں آتے ہیں : حزب اللہ اور حزب الشیطان ، جن کی کشمکش تاریخی عمل ہے ۔ حزب اللہ یعنی اصحاب حق کا غلبہ اس کائناتی قانون سعادت و شقاوت سے متعین ہوتا ہے قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا وہ یقیناً فلاح پاگیا جس کا نفس حرص و لالچ سے پاک ہوگیا کیونکہ وہ دوسروں کو نشوونما دے گا اس لئے کامیاب ہوگا اور جس نے اپنے نفس کو حرص اور لالچ میں مبتلا رکھا وہ تباہ ہوگیا کیونکہ وہ مزعومہ مفاد کی خاطر دوسروں کی نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما دینے کو روکے گا ۔

اب اگر تاریخی حرکت کا رخ زوال کی طرف ہو اور تاریخ کے مطالعے سے کوئی ولولہ پیدا نہ ہوتا ہو اور تاریخی حرکت کا رخ عروج کی طرف پھیرنا درکار ہو تو ایک ولولہ انگیز نصب العین اختیار کرکے ، جس کے شعور کے خیرہ ہو جانے سے زوال ہوا تھا ، اور اس کو حاصل کرنے کے لئے کائناتی قوانین کے حوالے سے کامیابی کا یقین استوار کیا جائے تو تاریخی حرکت کا رخ عروج میں بدلا جاسکے گا ۔ یوں تاریخ واقعی علم کے بجائے غائی علم کے نمونے پر ڈھل سکے گا ۔

یہ سب کچھ تبھی ممکن ہوگا جب علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیازات کا شعور بحال کرکے انسانی علم کو علم بالوحی کی روشنی میں نشوونما دے کر انسانی علم کے نقص کی تلافی کی جائے ۔

اسلام اور عصر حاضر
کا
چیلنج

عصرِ حاضر کا چیلنج اور اُس کے جواب کی شرط

مفادات کی بنا پر گروہ در گروہ بٹی ہوئی انسانیت کرب و اضطراب میں مبتلا ہے ۔ بلقش زیادہ منظم اور بہتر مادی مسائل رکھنے والے گروہ ہیں جن کے عزائم کہنے کو انسان دوستی کے ہیں لیکن ان کا طریق کار شاہد ہے کہ اپنے آپ کو استحصال کی خاطر اور زیادہ قوی کرنے کے لئے ہر تدبیر اختیار کرتے ہیں اور وہ ایسے احوال پیدا کر چکے ہیں کہ معاشی اعتبار سے کمزور اقوام کے لئے یہ فیصلہ کرنا ایک ابتلاء بن چکا ہے کہ ہم غیر جانبدار رہ سکتے ہیں یا نہیں اور نہیں رہ سکتے تو کون سے طاقتور نظام سے اپنے آپ کو وابستہ کریں ۔ دشمنی اور تخریب پر مائل تنظیمات اپنے مفاد کی ہوسناکی کے تحت اپنے دشمنوں اور دوستوں کو جب تک قوت سے زیر کرنا مناسب سمجھتی ہیں اس وقت تک وہ کمزور اقوام کو اعصابی جنگ کے ذریعے زیر کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کرتیں ۔

"عصر حاضر کا چیلنج" ایک نعرہ ہے جس میں یہ واضح نہیں کیا گیا کہ یہ چیلنج کس کی طرف سے ہے ، کس کی طرف ہے اور اس کے متضمنات کیا ہیں ۔ اس چیلنج کا جواب کیا معنی رکھتا ہے ؟ کونسی طاقت ، کس طاقت کو جواب دے سکتی ہے ؟ کس فکری اساس پر یہ جواب دیا جا سکتا ہے ؟

اس چیلنج میں یہ ابہام دانستہ رکھا گیا ہے؛ تاکہ ہر صید زبوں اپنے آپ ہی کو اس چیلنج کا مخاطب سمجھے اور اگر کوئی گروہ بزعم خویش اس چیلنج کے متضمنات کا تجزیہ کئے بغیر اس کے جواب دینے کی اہلیت کا دعویٰ کرے تو خود مضمحل ہو کر رہ جائے اور انجام کار حقیقت منکشف ہو کہ ہم ہرگز اس دعوت کے حریف نہیں تھے۔

دراصل "چیلنج" کو فلسفہ تاریخ کے ایک تصور کی حیثیت سے پیش کرنے والا ایک مفکر ہے جس کے نزدیک قومیں اور تہذیبیں چیلنج کی بنا پر زندہ رہتی ہیں، اور ترقی کرتی ہیں اور مقابلے کی تاب نہ لا سکنے کی وجہ سے فنا ہو جاتی ہیں۔ میری مراد ٹوائن بی (TOYNBEE) سے ہے۔

انسانی تہذیب کی چار ہزار برس کی تاریخ کا جائزہ لیں تو معلوم ہو گا کہ صرف گذشتہ ڈیڑھ سو برس سے انسانیت، جدید مغربی تصورات کے زیر اثر آئی ہے۔ اس سے پہلے تمام نوع انسانی کے ذہن پر مشرقی تصورات کی حکومت تھی۔ جب سے حیات انسانی اور اس کی جدوجہد مغربی تصورات کے زیر اثر آئی ہے، اس وقت سے آج تک مجموعی ہلاکت جو انسان کے لئے پیدا ہوئی ہے، اس سے کہیں زیادہ ہے جتنی اس ڈیڑھ سو برس کے علاوہ باقی چار ہزار برس میں پیدا ہوئی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانیت اپنے مفادات کی بنا پر گروہوں میں بٹ گئی ہے اور یہ گروہ فرائض کے حوالے کے بغیر مطالبۂ حقوق کی اساس پر منظم ہوئے ہیں مگر فرائض کے حوالے کے بغیر حقوق کا مطالبہ تصادم کی دعوت کے مترادف ہے۔ اس لئے مطالبہ حقوق پر منظم ہونے والا ہر گروہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہے یا اس کے لئے تیار ہو رہا ہے؛ حالانکہ زندگی، تعاون کا عمل ہے اور اس کے تقاضے عطا و قبول سے پورے ہوتے ہیں اور فرائض کے حوالے کے بغیر حقوق کا نعرہ زندگی کی اس فطرت کے خلاف ہے جس پر اسے وضع کیا گیا ہے؛ لہٰذا کوئی مشترک زاویۂ نگاہ پیدا نہیں ہو سکتا اور تضاد و کشمکش اور تصادم ناگزیر ہو جاتا ہے۔

حیات انسانی کی ترقی کے شرائط کی نسبت دو نظریے پائے جاتے ہیں:

ایک یہ کہ انسانی ترقی کے لئے امن ضروری ہے۔ امن کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی لیکن جو قومیں اور تہذیبیں اس موقف کو صحیح سمجھتی ہیں اور اس کا اعلان کرتی ہیں، ان کا طرز عمل بھی یہی ثابت کرتا ہے کہ امن و صلح کی ضرورت صرف نئی جنگ کی

تیاری کے لئے "مہلت" ہے ۔

دوسرا یہ کہ انسانی ترقی کے لئے جنگ ناگزیر ہے ۔ ایک تعمیری جدوجہد جنگ کی خاطر جنگ سے پہلے ضروری ہے ۔ دوسری جدوجہد ، جنگ کے بعد اس سے پیدا ہونے والی تباہی کی تلافی کے لئے درکار ہے ۔ ان مساعی سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں ، ان سے زیادہ تخلیقی نتائج کسی اور نقطۂ نظر سے پیدا نہیں ہو سکتے ۔

"تاریخی حرکت" جدلیتِ ارادیہ کا مظہر ہے ۔ "مزاحمت اور مزاحمت کی مزاحمت" ہی وہ قانون ہے جس کے سہارے ترقی واقع ہوتی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انفرادی سطح پر عزم راسخ سے نفسیاتی تضاد پر غلبہ حاصل کیا جاتا ہے اور اجتماعی ترقی کے سلسلے میں قرآن مجید کی آیت جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ (الفرقان : ۲۵ ۔ ۳۱) (ہم نے گنہگاروں میں سے ہر پیغمبر کا دشمن بنایا) نشان دہی کرتی ہے کہ تضاد ہی وہ اصول ہے جو نشو و نما کا ضامن ہے ۔ تضاد ہی عزم خوابیدہ کو بیدار کرتا ہے ، حرکت میں لاتا ہے اور راستے کی رکاوٹیں دور کرنے کی طاقت بخشتا ہے ۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۔(اگر تمہارا پروردگار چاہتا تو تمام لوگوں کو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ ہمیشہ اختلاف کرتے رہیں گے سوائے ان کے جن پر اللہ رحم فرمائے اور اسی لئے اس نے ان کو پیدا کیا ۔ ہود ۱۱ : ۱۹ ۔ ۱۱۸) ۔

ابتداء میں سب نوع انسانی ایک امت تھی ۔ بعد میں انہوں نے اختلاف کیا اور وہ مختلف گروہوں میں بٹ کر رہ گئی ۔ یہ اختلاف اگر تعمیری جدوجہد کے لئے ضروری نہ ہوتا تو فطرت انسانی میں رکھا ہی نہ گیا ہوتا ۔ جب کوئی تعمیری موقف اختیار کیا جائے گا اور اس کے لئے سعی کی جائے گی تو تخریب کاروں کی طرف سے اختلاف پیدا ہوگا اور تصادم تک نوبت آئے گی ۔ تصادم میں کامیاب ہونے کے لئے تدبیر ضروری ہے ۔ یہ تدبیر مفادِ عامہ کی راہ کھولنے اور عام نفع بخشی کی راہ پیدا کرنے میں مضمر ہے ۔ اس کے جواب میں مزعومہ مفادات کو محفوظ کرنے کی سعی پائی جاتی ہے ۔

حیلتِ عمرانی کی ترقی کی تین شرطیں ہیں : ایک انسانی شخصیت کی نشوونما ، دوسرے ہیئت عمرانی کی تکمیل اور تیسرے ماحول کی تسخیر ۔ ان تینوں شرطوں کے

پورا کئے بغیر کوئی جدوجہد تعمیری نتائج پیدا نہیں کر سکتی ۔ دورِ جدید میں پہلی دو شرائط کی نفی کے ساتھ تیسری شرط کو علومِ طبیعی کے سہارے میکانی قوت کے ذریعے پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے جس کے محرکات ہیں :

۱۔ انتقام گیری کے جذبے کی تسکین اور مفاد پرستی ۔
۲۔ دشمنی کے باعث پیدا ہونے والے خطرات میں اپنی حفاظت ۔ اگر انسانی شخصیت کی نشوونما اور ہئیتِ عمرانی کی تکمیل پہلے میسر آتی تو اس تسخیر کے نتیجے میں ایسی تخریب اور ہلاکت کبھی پیدا نہ ہوتی ۔ اندریں صورت اس کے سوا چارہ کار نہ تھا کہ ماحول کی یہ تسخیرِ فضائے بسیط کی فتوحات اور دور جدید کے مہلک ترین اسلحہ کی ایجاد اور سرعتِ رفتار پر جو قدرت آج حاصل ہے ، اس کے سہارے طلب اقتدار کے لئے صف آرائی اور استحصال کی خاطر مسابقت کی جائے ۔ یہ صورتِ حال تمام نوع انسانی کے امن و عافیت اور اس کی بقا کے لئے ایک چیلنج ہے ۔

جب سے مغرب کے اہلِ بصیرت مثلاً آسولڈ سپنگلر (OSWALD SPENGLER) برٹرنڈ رسل (BERTRAND RUSSEL) یا ٹوائن بی (TOYNBEE) نے کہا ہے کہ مغربی تہذیب تباہی کے منازل طے کر رہی ہے اور مٹ کر رہے گی ، اس کے ادنیٰ درجے کے محافظ سمجھتے ہیں کہ ہمارا حریف آج صنعتی اعتبار سے پس ماندہ اقوام میں سے نہ ابھرے تو ابھی یہ دم توڑتی ہوئی تہذیب کچھ دن اور زندہ رہ سکتی ہے ۔ مغربی اقوام ترقی پذیر اقوام کو یہ باور کرانا چاہتی ہیں کہ مغربی تہذیب کا سہارا لئے بغیر ترقی پانا ممکن نہیں ، او یہ بات انہیں معلوم ہے کہ کوئی پیرو اپنے مقتدیٰ سے آگے نہیں جا سکتا؛ لہٰذا اپنی برتری منوانے اور اسے اپنے اتباع کی ترغیب دینے کا ایک انداز یہ ہے کہ ہمیں ہمارے فکری اساس اور ثقافتی نمونے سے ہٹا کر ایسی کش مکش میں الجھایا جائے جس کی بدولت ہم اپنے نظامِ افکار کی نتیجہ خیزی کے یقین سے دستبردار ہو جائیں اور ان کی پیروی میں منہمک رہیں اور کبھی ایک حریف کی حیثیت سے نہ ابھر سکیں ۔ عصرِ حاضر نے جو چیلنج تمام نوع انسانی کے لئے پیدا کیا ہے ، اگر ہم اس کا جواب مغربی تہذیب کے اتباع سے نکلے بغیر تلاش کریں تو اس کا امکان باقی نہیں رہے گا کہ ہم اپنی فکری اساس اور اپنے ثقافتی نمونے پر قائم رہ کر ترقی کی جدوجہد کر سکیں ۔

ہماری عمرانیات اور ثقافت کی اساس ، دین کا ہمہ گیر تصور ہے ۔ دین ، کتاب و سنّت پر مشتمل ہے ۔ کتاب کی رُو سے علم اور ایمان ہی تمام ثقافتی فضائل کے حصول کے لئے متحرک ہے ۔ کتاب و سنّت ہی تمام ثقافتی مسائل کے حل کی صحت کا معیار ہیں ۔ مثلاً علم کیا ہے ؟ کیونکر حاصل ہو سکتا ہے ؟ حقیقت کی ماہیتِ اصلی کیا ہے ؟ اس عالم میں انسان کا اصلی مقام و منصب کیا ہے ؟ اس مقام و منصب کے لحاظ سے اعلیٰ ترین نصب العین کیا ہے اور کیسے حاصل ہو سکتا ہے ؟ نصب العین کے حصول کی جدوجہد اسی زمان و مکان کی دنیا میں ہوگی تو جن اصولوں سے حتمی ، قطعی اور یقینی طور پر تاریخی حرکت کا رخ پھیرا اور متعین کیا جا سکتا ہے ، وہ اصول کیا ہیں ؟

اسلام ان مسائل کا اپنا حل پیش کرتا ہے مگر ان سوالات کے جواب کی سعی میں مغرب کا ذہن فکری ارتقاء کے تین منطقی مدارج ، یعنی عقلیت (اثبات) ، حسیت (نفی) اور تنقید (تطبیق) سے گذر کر روبہ زوال ہو چکا ہے اور رجعت پسندی کے انداز میں پھر حسیت میں گرفتار ہو گیا ہے ۔ عقلیت کے معنی یہ تھے کہ عقل نظری اور خالصتاً عقل نظری ہی علم حقیقت کا ذریعہ ہے ، اور علم ، قضیہ تحلیلیہ کا نام ہے ، اور معقول ہی حقیقت ہے ۔ حقیقت کو سمجھنا اور خواہش کے تقاضوں کی نفی کرنا ہی سب سے بڑی غایت ہے ۔ اس طریق فکر کی حیثیت عقل نظری کی اہلیت تامہ کی نسبت لا محدود یقین کی تھی ۔ جب اس نے متضاد نتائج پیدا ہوئے تو عقل نظری کی نسبت اس یقین کے ردّعمل کے طور پر حسیت کا نظریہ پیدا ہوا ۔ یہ نفی کا مرحلہ تھا ۔

اس کا انتہائی نقطہ عروج یہ تھا کہ علم یقینی کا حاصل ہونا محال ہے ۔
نہ کوئی مطلق حقیقت ہے ، نہ کوئی خیر مطلق ہے ، نہ حقیقت کا خارج میں وجود ہے ۔
یہ عقل نظری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی نسبت لا محدود بے یقینی کا طرز عمل تھا ۔

انسان چونکہ دیر تک تشکیک میں مبتلا نہیں رہ سکتا ، اس لئے مغرب میں کانٹ (KANT) نے تنقیدی فلسفے کی بنا رکھی اور طے کیا کہ علم نہ محض عقل سے حاصل ہوتا ہے نہ محض حواس سے ، بلکہ علم قضیہ مرکبہ وہبیہ کا نام ہے اور بیان حقیقت پر مشتمل ہے ۔ ایسا قضیہ تب ممکن ہوتا ہے جب حواس سے اس کا مواد حاصل کیا گیا ہو اور عقل نے مقولات وہبیہ (INNATE CATEGORIES) کے تحت اس مواد کو منظم کر کے قضیہ مرکبہ

و یبیہ کی شکل دی ہو ۔ نیکی غیر مشروط قانون اخلاقی کے اتباع کی نیت سے متعین ہونے والے فعل کا نام ہے ۔ یہ تنقیدی نظام فکر کے ارتقاء کی منطقی تدریج میں تطبیق کا درجہ رکھتا ہے ۔ جدلی اصول کی رو سے جو فکر کی نشوونما میں کام کر رہا ہے ۔ یہ انتہائی نقطۂ عروج ہے اور یہ لازم نہیں کہ فکری ارتقاء کی تاریخی تدریج اور منطقی تدریج متوازی ہو ۔ اس لئے کانٹ کے تنقیدی فکر کے بعد یورپ کا فکر پہلے عقلیت (RATIONALISM) میں پھر عقلیت سے گزر کر حسیت (EMPIRICISM) کے نظریات میں الجھ گیا اور آج حیّست کے زیر اثر فلسفہ نظری اور عملی میں جو نظریات مغرب میں پیدا ہوئے ہیں وہ صرف یاس اور ناامیدی کے زائیدہ ہیں ۔

موجودیت (EXISTENTIALISM) یہ ہے کہ حقیقت ہے تو ضرور مگر انسانی آرزوؤں سے سازگار نہیں ۔ استناجیت (PRAGMATISM) یہ ہے کہ "خیر" کا معیار اور حقیقت کا معیار افادیت ہے ۔ اگر کسی تصوّر سے خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہو تو وہ "حق" بھی ہے اور "خیر" بھی ہے ۔ چاہے اس کا کوئی وجود فی الاصل ہو یا نہ ہو مثبتیت (POWITIVISM) یہ ہے کہ حواس کے ماوریٰ جو کچھ بھی ہو وہ حقیقت نہیں ۔ لہٰذا واقعہ تو واقعہ ضرور ہے مگر اس کی بنا پر کسی نظری یا عملی قدر (VALUE) کا سوال پیدا ہی نہیں ہوسکتا ۔ اس کے نتیجے میں پسندیدگی ، ناپسندیدگی کے معیار اور فضائل کا سوال ختم ہو جاتا ہے ۔ زندگی مفاد طلبی تک محدود رہ جاتی ہے ۔ خیروشر کا امتیاز بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے ۔ اس فکری نظام سے جو حسی صنعتی ثقافت پیدا ہوتی ہے اور آرام و آسائش کا جو معیار پیدا ہوا ہے ، اس نے زندگی کی ہر فضیلت کو لذت اندوزی ، نشاط کاری اور ہوس کوشی کے تابع کر دیا ہے ۔

معاشی پیداوار کے ہر طریقے کو بہر طور اخلاقی احتساب سے بالاتر سمجھا جاتا ہے ۔ اور پیشے کے انتخاب اور سرمایہ کاری میں آزادی کو دین حق تصور کیا جاتا ہے اور زیادہ سے زیادہ نفع اندوزی فلاح عامہ کے علی الرغم برقرار رکھنے اور سرمائے کو تقسیم سے محفوظ رکھوانے کے لئے قانون کی حمایت حاصل کی جاتی ہے اور حق ملکیت کے سہارے زیادہ سے زیادہ نفع اندوزی کے لیے پیداوار کو تباہ کر دینا بھی روا رکھا جاتا ہے ۔ انتہا یہ ہے کہ استعماری عزائم کے پیش نظر قدیم باشندوں کو نابود کر دینے کا حق بھی تسلیم

کیا جاتا ہے اور جتنے بین الاقوامی معاشی منصوبے بنائے جاتے ہیں ، ان میں نعرہ ، انسان دوستی کا ہوتا ہے اور اپنے مفاد کی خاطر معاشی اعتبار سے کمزور اقوام اور کم تر ممالک کی معیشت کو درہم برہم کرکے استحصال کے لئے انہیں اپنی مضبوط گرفت میں رکھنا مقصود ہوتا ہے ۔

طبقہ نسواں کی آزادی ، مساوات اور حقوق کے نعروں سے جو بے حیائی فروغ پا رہی ہے ، اس سے عورت کی تعظیم میں اضافے کا اندازہ صرف اس سے ہو سکتا ہے کہ ہر جنس ، عورت کی عریاں اور نیم عریاں تصاویر کے سہارے فروخت کی جا رہی ہے ۔ عورت کی امتیازی تعظیم اور مرد و زن کے بے قید اور بلاشرط اختلاط کا انداز دور جدید کی تہذیب و ثقافت کا طرۂ امتیاز ہے ۔ ان تمام خصائص کے ساتھ دور جدید کی تہذیب کا غلبہ مسلم ہے ۔ اس غلبے کا اثر یہ ہے کہ ہمارے ہنر ، عیب بن گئے ہیں ۔ ہمارا کمال نقص ، ہمارے فضائل ، رذائل اور ہماری خوبیاں ، برائیاں بن گئی ہیں ۔ ہم معاشی شہنشاہیت کی گرفت میں ہیں اور بالکل انفعالی انداز میں ہم ایک ایسی ثقافت کے اثرات قبول کرتے جا رہے ہیں جو تین سو برس پہلے کوئی وجود نہ رکھتی تھی اور ایسے مجہول النسب اور مخلوط النسل ، مذہب کے باغیوں اور جرائم پیشہ قانون شکن مورثوں کا ورثہ ہے جن کے اعمال نے ان کے وطن کی فضا کو ان کے لئے ناساز گار بنا دیا تھا ۔

اس حسی صنعتی ثقافت نے سائنس کے نام کا ایک نعرہ ایجاد کیا ہے اور اس نعرے کے تحت فضائل عالیہ اور حقائق کے بجائے صرف مفاد طلبی پر اصرار باقی رہ گیا ہے اور علوم سے صرف وظائف کو پورا کرنے اور ان کی رفتار بڑھانے کا کام لیا جا رہا ہے ۔ صنعتی ایجادات سے جبلت انسانی میں سہل انگاری کا جو میلان پیدا ہوا ہے اس نے شدائد کو برداشت کرنے کی صلاحیت چھین لی ہے اور سوائے دولت پیدا کرنے کے کسی اور مشغلے کی خاطر جسمانی اور ذہنی شدائد برداشت نہیں کئے جاسکتے ۔

علوم کے اندر ان کے مفروضات (HYPOTHESES) کی بنا پر تضاد پایا جاتا ہے اور مفروضات کو ہم آہنگی سے مربوط کرنے کی سعی کئے بغیر ہر نظام علم کے مقولات کے سہارے ایک مابعد الطبیعی نظام کا تصور پیدا کرنے کی ناکام کوشش کی جاتی ہے ۔ سائنٹزم (SCIENTISM) ایک دین بن گیا ہے انتہائی متشددانہ اور متعصبانہ ، اور سائنس

کے نام سے بعض حقائق کا انکار ایک فیشن بن گیا ہے؛ حالانکہ ہر سائنس کا ایک موضوع ہے ، اس کے مسائل ہیں ، ان کو حل کرنے کا طریقہ ہے اور اس طریقے کے تحت کچھ نتائج ہیں ۔ جن سے کوئی تعلق کسی حقیقت کے انکار کا نہیں ۔ نفسیات کا علم مفاد پرستانہ ترغیبات کا ذریعہ بن گیا ہے اور طب کی حیثیت صحت زائلہ کو بحال کرنے کے بجائے وظائف (FUNCTIONS) کی رفتار کو تیز تر کر دینے والے فن کی رہ گئی ہے جسے اس سے کوئی سروکار نہیں کہ مریض کی جان بچتی ہے کہ ضائع ہو جاتی ہے ۔ زیادہ سے زیادہ جدوجہد کے باعث اعصاب تھک جاتے ہیں تو (TONICS) کے استعمال سے انہیں حرکت میں رکھنے کی سعی کی جاتی ہے ۔

اس تیز رفتاری اور مسابقت کے دَور میں انسانی فطرت کے خیر ہونے کا یقین باقی نہیں رہتا ۔ مشینی صنعتی نظام معیشت کے پرستاروں نے ایمان باللہ کو اپنے لئے غیر ضروری گمان کر لیا ہے ۔ اس سے پیدا ہونے والی بے اطمینانی کو معصیت کوشی اور عصیاں فروشی میں بُھولنے اور بھلانے کی سعی کی جاتی ہے اور نتیجے میں اعصابی امراض پلتے اور بڑھتے جاتے ہیں اور معصیتِ اولیٰ کے باعث گنہگاری سے نکل نہ سکنے کا مسئلہ اس راہ پر لے آتا ہے کہ نفسیاتی تحلیل کے ذریعے شعور گناہ کو باطل کرنے ہی سے نفسی علاج سے صحتیابی کا امکان ہے ۔

وہ تمام مذاہب جن کا تصورِ کائنات اوہام پر مشتمل ہے ، اس کا جواب نہیں دے سکتے ۔ وہ تمام مذاہب جن کا دعویٰ محض اخروی زندگی میں انفرادی نجات تک محدود ہے ، اس کا جواب دینے سے عاجز ہیں ۔ وہ تمام مذاہب جن کو انفرادی کمالات کے حصول پر اصرار ہے ، اس طلب کو پورا کرنے سے قاصر ہیں ، اور کوئی متشکک اور سوفسطائی ذہن کسی حتمی اور قطعی نتیجے پر پہنچ کر اس مسئلے کو حل نہیں کر سکتا ۔

ہم مسلمان جو اپنے دین کو کافی سمجھتے ہیں ، اگر خود ستائی اور خود فریبی میں مبتلا نہ ہوں اور یہ سمجھتے ہوں کہ دینِ کامل کا یہی کمال ہے کہ اس کے اصولوں کی نتیجہ خیزی ہر دور کے تمام صحیح تقاضوں کو پورا کرنے کی جدوجہد میں آزمائی جا سکے اور ہمارے پاس ان اصولوں کے موجود ہونے کی صورت میں بھی ہمارا ذہن ان اصولوں کو مسائلِ حیات کے حل کی تلاش میں منطبق نہ کر سکتا ہو تو اس سے ہمارے حق میں بھی وہی نتیجہ برآمد

ہوگا جو دوسرے مذاہب کے پیروؤں میں برآمد ہوتا ہے ۔

چند مابعد الطبیعی عقائد ، چند اخلاقی اسباق ، چند تمدنی ضوابط ، چند معاشرتی اصول ، چند تعزیری قوانین ، چند رسوم و ظواہر کو دینِ کامل سمجھنے والا ذہن جو اپنے اخلاقی فضائل کی برتری اور ماضی میں بین الاقوامی سطح پر غالب رہنے کی بنیاد پر اپنے آپ کو سیاسی اعتبار سے بہتر سمجھنے پر مصر ہو ، اپنے ماضی اور حال کا جائزہ لئے بغیر کورانہ انداز میں اپنے دشمنوں کے فیصلے کو قبول کرتا ہو ، تاریخ میں اپنے عروج و زوال کی اس توجیہ کو صحیح سمجھتا ہو جو دشمن پیش کرتے ہیں اور اپنے معاندین کی علمی امامت اور ذہنی قیادت کے سامنے سپر ڈال چکا ہو ، اسے یہ دعویٰ کرنا مناسب نہیں کہ وہ عصرِ حاضر کے چیلنج کا جواب دے سکتا ہے ، کیونکہ بغیر اخلاقی مثال پرستی اور صلاحیت کردار کے صرف مراسم پرستی کے سہارے دنیا کی تاریخ میں کبھی بھی کوئی قوم کامیاب ہوئی ہو اس کی شہادت مہیا نہیں کی جا سکتی ۔

اسلام کی طرف سے اس چیلنج کے جواب کا دعویٰ صرف اس کو سزا وار ہے جو تکمیلِ دین کے معنی سمجھتا ہو ۔ تاریخی جدوجہد میں جو نتائج ہمارے خلاف پیدا ہوئے ہیں ، ان کا تدارک کرنے ، ان کا رخ پھیرنے اور موافق نتائج پیدا کرنے کی ضمانت ، اس کتاب میں ہونے کا یقین رکھتا ہو جس کے نزول کی غائیت ہُوَالَّذِی اَرْسَلَ رَسُولَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وَلَوْ کَرِہَ الْمُشْرِکُوْنَ (وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تاکہ ہر دین پر غالب آئے خواہ کافر نا خوش ہوں ۔ الصف ۶۱ : ۹) کے حوالے سے اپنے متبعین کو بین الاقوامی زندگی میں غلبہ عطا کرنا تھا اور ہے ۔ قرآن مجید میں تعلمون اور یعلمون کا اعادہ صرف قوافی کی احتیاج سے نہیں ۔ آج بھی اس علم و ہدایت کا نتیجہ خیز ہونا ضروری ہے جس کی بدولت قرآن مجید میں اللہ پاک یہ دعویٰ فرماتا ہے کہ اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ دِیْنِکُمْ فَلَا تَخْشَوْھُمْ وَاخْشَوْنِ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ (آج کے دن وہ لوگ مایوس ہوگئے ، جنہوں نے تمہارے دین سے انکار کیا ۔ پس ان سے نہ ڈرو ، مجھ سے ڈرو ۔ آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین کامل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی المائدہ ۵:۳ ، غور طلب یہ ہے کہ کفار کی مایوسی اس کے سوائے کچھ نہ تھی کہ ہم غالب نہیں آسکتے اور اسلام مغلوب نہیں ہو سکتا ۔ اگر یہ مایوسی ، اتفاقی حادثہ تھا ، اور یہ نتیجہ کسی قانون سے

متعین نہ ہوا تھا تو خدا، رسول اور قرآن معاذ اللہ ، کسی کا کمال نہیں ۔ اور اگر یہ مایوسی کسی قانون کا نتیجہ تھا تو اس قانون کے حوالے سے ہر یوم ، "الیوم" ہونا چاہیئے ۔

قرآن مجید کو اصرار ہے لِکُلِّ اَجَلٍ کِتَاب ہر فیصلہ کن گھڑی کے لئے ایک نظام افکار ہے اور اس کا معکوس قضیہ بھی ویسا ہی صحیح ہے؛ یعنی لکل کتاب اجل کہ ہر نظام افکار کے لئے ایک فیصلہ کن گھڑی ہے جب زندگی کے مختلف پہلوؤں اور ان سے پیدا ہونے والے تمام تقاضوں اور ان کی تکمیل اور عدم تکمیل سے زندگی کا ہر پہلو متأثر ہوتا ہے ۔ آج ہمارے مذہبی قائدین نعرہ لگاتے ہیں کہ دینِ اسلام میں دین اور سیاست ایک ہیں ۔ صرف دین اور سیاست ہی ایک نہیں دین اور معاشرت بھی ایک ہیں ۔ صرف دین اور معاشرت ہی نہیں دین اور معیشت بھی ایک ہیں ۔ اگر زندگی کی وحدت اصولاً مسلّم ہو تو ہمیں دین اسلام کی ہمہ گیری کے پیش نظر نئے سرے سے اس وحدت کے معنی پر نظر کرنا ضروری ہے ۔

دوسری بات جسے ایک مسلّمہ کے طور پر پیش نظر رکھنا ضروری ہے یہ ہے کہ زندگی کے بعض پہلو مطلق اور بیک وقت کامل ہیں اور بعض معرض ارتقاء میں ہیں ۔ ان دونوں میں امتیاز کی بنیاد یہ ہے کہ جو پہلو ارتقاء پذیر نہیں وہ ازل سے ابد تک اسی طرح کامل ہیں جیسے پہلے دن تھے ۔ مثلاً اخلاق اور مذہب اور جو پہلو ارتقاء پذیر ہیں وہ سادہ سے مرکب اور پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے جا رہے ہیں ، مثلاً معیشت اور علم، اس کے باوجود زندگی کے سادہ اور مرکب پہلوؤں میں ایسا ربط ہے کہ باہمی ، جوابی ، اضافی ، مستقبلی اور لازمی طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور یہ وابستگی وجوب کا درجہ رکھتی ہے ۔

اخلاق اور معیشت کو لیجئے ، اخلاق ایک واجب التعمیل حکم کی غیر مشروط اطاعت میں مضمر ہے ۔ ازل سے ابد تک اخلاق کی یہی حقیقت ہے اور معاشی جدوجہد کی صورتیں تاریخی مؤثرات سے پیدا ہونے والے معاشی نظاموں سے متعین ہوتی ہیں ۔ اس کے باوجود قرآن کا فیصلہ ہے لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۔ (تم ہرگز نیکی حاصل نہیں کر سکتے جب تک وہ خرچ نہ کرو جو تمہاری نظر میں پسندیدہ ہے ۳ : ۹۲)

یہی انفاق، انفاق کرنے والے کے حق میں اخلاق، اور اس سے مستفید ہونے والے کے حق میں معیشت ہے۔

رائج الوقت غالب معاشی نظاموں نے معیشت کو اخلاق سے جدا کر دیا ہے۔ یہ صورت حال ہماری عمرانی ہستی کے لئے ایک خطرہ ہے۔ ہم اس خطرے کا تدارک دورِ جدید کی علمی امامت اور ذہنی قیادت کا انکار کر کے ہی کر سکتے ہیں۔ دورِ جدید کے اس معاشی مسئلہ کے جواب میں کہ معاشی وسائل محدود ہیں اور معاشی احتیاجات لامحدود ہیں، یہ مسئلہ اختیار کرنا پڑے گا کہ احتیاجات محدود ہیں اور وسائل لامحدود ہیں، مزید تلاش کئے جا سکتے ہیں، اگر عصرِ حاضر کا ذہن معاشی مفاد، جغرافیائی یا نسلی وحدت کو اساس اجتماعیت سمجھتا ہے۔ اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی قومی عصبیت یا عالمگیر اسلامی اخوت، کون سا تصور ہے جو صحیح اساس عمرانیات ہو سکتا ہے جب کہ خود معاند اور متخاصم اقوام میں بٹی ہوئی انسانیت آج محدود مفاد سے گزر کر خود اجتماعیت کی وسیع تر بنیادوں کی تلاش میں ہے اور انسانی مساوات، شخصی آزادی اور انسانی حقوق کے نعروں کے باوجود مغربی اقوام گورے اور کالے، سفید اور سیاہ کے امتیاز سے دستبردار نہیں ہو سکیں۔ رنگ و نسل کی عصبیت نے انہیں درندوں کی سطح پر پہنچا دیا ہے۔ یہاں ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ ہم نے مغرب کی علمی امامت اور ذہنی قیادت کا انکار نہ کیا تو اس چیلنج کے سامنے سرِ اطاعت سجدے میں جھکانا ہی پڑے گا۔

عصر حاضر کی اس دعوت مبارزت کا حریف بننے کے لئے اس دعوت کو ہمہ جہتی اعتبار سے قبول کرنا پڑے گا اور کوئی زندہ قوم ہر چیلنج کا حریف ہوئے بغیر اپنے آپ کو باقی نہیں رکھ سکتی۔

پاکستان کی تحریک اور قیام پاکستان کے بعد سے ہماری ذمہ داری بڑھ گئی ہے۔ اس ذمہ داری کو عزم و اعتماد سے اٹھانا چاہیئے۔ زندگی کے مسائل اعتماد و یقین اور ضبط و انقیاد اور تقسیم کار کے اصول پر حل کئے جا سکتے ہیں۔ قرآن مجید کی رُو سے وہ مواقع بھی قرین قیاس ہیں جب بلا امتیاز و تخصیص سب پر میدانِ کار زار میں اترنا فرض ہو جاتا ہے مگر عام حالات میں خصوصی استعداد رکھنے والوں کی ذمہ داری اپنے اپنے دائرۂ عمل میں میدانِ جہاد کی ذمہ داریوں سے کمتر نہیں ہو سکتی۔

اگر مسلمان عصر حاضر کے چیلنج کا جواب بننے کا ارادہ رکھتے ہوں تو سب سے پہلے ان موثرات کا تدارک کریں جن کی بدولت دینی فکر میں اختلال پیدا ہوا ہے ۔

دینی فکر میں اختلال اور اسلام کی نشاۃِ ثانیہ

دینی فکر میں اختلال کے اسباب، اس کی نوعیت اور اس کے نتائج کو سمجھنے کے لئے اس کے تاریخی پس منظر کو سمجھنا ضروری ہے ۔

صدیوں تک قرآن مجید سے نظام تمدن کی خاطر قانون سازی کے لئے ہدایت طلب کرتے رہنے والا ذہن ، انقلاب سے دو چار ہو اور لاقانونیت کی حمایت میں اپنے خلاف طاقت کے استعمال کا مشاہدہ کرے تو مفلوج ہو کر رہ جاتا ہے اور خدا پرستی کے دعووں اور تقوٰی اور طہارت کے تمام لوازمات کے باوجود خود اعتمادی سے محروم ہو کر مستقبل کی نسبت بے یقینی اور یاس میں مبتلا ہو جاتا ہے ۔

ہر شکست خوردہ طاقت دوبارہ ابھر سکتی ہے مگر ذہنی شکست خوردگی کے بعد اعتماد بحال نہیں رہ سکتا ۔ جب تک ہمیں ۱۸۵۷ء کے جہادِ آزادی میں شکست نہ ہوئی تھی ، ہمیں اعتماد حاصل تھا کہ ہم غالب رہے تو خاطر خواہ اصلاح کر سکیں گے ، اس لئے ہم نے بہادر شاہ ظفر کو ان کے ضعف کے باوجود قائدِ انقلاب اور جنگِ آزادی کو جہاد اور اس میں مرنے کو شہادت تسلیم کیا تھا اور اس سے پہلے بھی یہ بصیرت رکھتے تھے ۔ مسلمانوں کو معاشی ابتلاء میں ڈالنا بھی ان کے دین ہی کے خلاف جارحانہ اقدام ہے ۔

اس لئے جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے اناج کی ذخیرہ اندوزی شروع کی تو مولانا فضل حق خیر آبادی نے کمپنی کے خلاف فرضیت جہاد کا فتویٰ دیا تھا ۔

مگر جب ہمیں جہادِ آزادی میں شکست ہوگئی اور برطانوی استعمار ہمارے اوپر مسّلط ہوگیا تو کئی تغیرات رونما ہوئے :

سیاسی تغیر سے برعظیم پر صدہا سال تک حکومت کرنے والے محکوم بنا دیئے گئے ۔

معاشی تغیر نے جاگیر داری نظام کی نوعیت بدل دی ۔ مسلمانوں کی جاگیریں ضبط کر لی گئیں اور غداروں ، موقعہ پرستوں کو جاگیریں عطا کرنے کے بعد جاگیرداروں کو حقوق ملکیت تفویض کر دیئے گئے ۔ اس کے نتیجے میں خواص و عام ایک جیسے معاشی ابتلاء کاشکار ہوگئے ۔ لادینیت کے انداز میں اخلاق اور معیشت کے باہم دگر مربوط ہونے سے انکار کر دیاگیا اور (LASSAIZE - FAIRE) کےتحت اباحتی معیشت رائج کر دی گئی ۔

قانونی تغیر نے شرعی عدالتیں ختم کر دیں اور استعماری مفادات کے تحفظ کے لئے اسلامی قانون کو شخصی قانون (PERSONAL LAW) کی حیثیت دے دی گئی ۔

معاشی تغیر نے شریعتِ اسلام کے بجائے وطن پرستی کو عمرانی وحدت کے شعور کی اساس بنا دیا ۔

ایک معاند تہذیب کے غلبے سے اپنے ثقافتی فضائل کی برتری کا یقین ختم ہوگیا ۔

لادینی نظامِ تعلیم کے نفاذ سے دینی علوم کی تدریس کے بجائے لادینی علوم کی تدریس ہونے لگی ۔

دینی نظامِ تعلیم کو ہمارے دورِ اقتدار میں آزاد تعلیم (LIBERAL EDUCATION) کی حیثیت حاصل تھی ، کیونکہ اس میں طب ، ہیئت و ہندسہ وغیرہ فنون داخلِ نصاب تھے ۔ اس کا تعلق زندگی کے معاشرتی ، معاشی ، سیاسی ، ثقافتی اور تعلیمی پہلوؤں سے منقطع ہوگیا اور وہ صرف عقائد کی تلقین اور عبادات کی ترغیب کے لئے مختص ہوکر رہ گیا ۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پوری زندگی لادینی (SECULAR) نظام کے تحت ڈھل گئی ۔ خدا ، رسول اور آخرت کا کوئی اثر اس معاشرے میں باقی نہ رہ سکا جس میں اسلام کے ارکان پنج گانہ کے ذریعے یکساں کردار پیدا کرکے عمرانی وحدت کا شعور فراہم کیا جا رہا تھا ۔ یہ ارکان پنجگانہ اپنے معنی اور مقصود سے بے تعلق ہوکر رسوم و ظواہر کی حیثیت اختیار کرگئے ۔

ضبطئی اوقاف کے قانون سے تمام دینی ، تعلیمی ، تبلیغی ادارے اور علماء مالی وسائل سے محروم ہوگئے اور اس کے بعد سے ادعائے اسلامیت کے باوجود ہماری حالت یہ ہے کہ صحیح قسم کی دینی قیادت اور دینی تربیت کے لئے ہمارے ذاتی بجٹ میں کوئی مد مختص نہیں رہ سکی ۔

معاشرت ، معیشت ، سیاست ، ثقافت اور تعلیم کے لادینی نظام کے تابع ہو جانے اور دینی نظامِ تعلیم کے معاشرت ، معیشت ، سیاست ، ثقافت اور تعلیم سے بے دخل ہو جانے اور عقیدے ، عبادت اور علوم دینیہ کا زندگی کے کسی پہلو سے تعلق باقی نہ رہنے کا اثر یہ ہوا کہ عقیدہ وہم بن کر رہ گیا اور عبادات رسوم و ظواہر میں تبدیل ہوگئیں ۔

اب عقیدے کی حفاظت عمل سے نہیں ، ایسے استدلال سے کی جانے لگی جس کا زندگی پر کوئی اثر نہ تھا ۔ ہر چند کہ از رُوئے قرآن عبادت ، اللہ تعالیٰ کا قرب و فضل طلب کرنے ، اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور یقین حاصل کرنے اور تقوی پیدا کرنے کا ذریعہ ہے مگر رسوم وظواہر میں تبدیل ہو جانے کے بعد مقصود بالذات متصور ہونے لگیں اور اس نقطۂ نظر سے وہی نفسیات بنی جو ذریعہ کو مقصود بنانے سے بنتی ہے؛ یعنی جب ایک بخیل ، دولت کو زندگی کی آسائش کا ذریعہ سمجھنے کے بجائے مقصود بالذات بنا لیتا ہے تو ہر آسائش سے محروم ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح عبادات کو مقصود بالذات بنایا تو استعانت باللہ کا بھی کوئی تصور باقی نہ رہا اور تمام نتائج کو صرف آخرت پر ملتوی رکھنا اس لئے لازم آیا کہ اس زندگی میں زندگی کے سب تقاضے لادینی نظام ہی سے پورے ہو سکتے ہیں ، اس لئے اس میں تقاضے پورے ہونے کی توقع صرف شیطان کی پیروی؛ یعنی لادینی نظام سے وابستہ ہوگئی ۔

زندگی کے غلط روی کے انداز پر ڈھل جانے کے بعد آخرت کا عقیدہ صرف عذاب آخرت سے خوفزدہ کرنے کے ہتھیار کی صورت میں باقی رہ گیا؛ حالانکہ آخرت کی تمنا ہر انسان کے دل میں اس وجہ سے موجود ہے کہ نیکی کا بغیر اجر کے رائیگاں جانا ، بدی کا مکافات عمل کو پہنچنا اور ظلم کا بغیر دادرسی کے رہ جانا کسی انسان کو گوارا نہیں ۔ صرف ظالم ، غاصب اور مفاد پرستوں کو آخرت کا انکار اس لئے کرنا لازم آتا ہے کہ اعمال کی باز

پرس ، جواب دہی اور جزا و سزا کو تسلیم کریں تو اس زندگی کو بدلنا لازم آئے گا اور قرآن مجید بھی آخرت کا اقرار اس لئے کرانا چاہتا ہے کہ اس سے ہماری یہ زندگی تقویٰ سے مزین ہو: فَكَيْفَ تَتَّقُونَ اِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَّجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا (تم کیوں کر صاحب تقویٰ ہو سکتے ہو اگر اس دن کا انکار کرو جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا (المزمل ۷۳:۱۷)

خدا کا تصور ایک مردہ مابعد الطبیعیات کا مقولہ بن کر رہ گیا اور اس کے جواب میں شیطان کی حیثیت بھی ایک مابعد الطبیعی وجود کی ہوگئی تو صوفیائے کرام نے اسے پہلے ہی موحد اعظم کے مرتبۂ عالیہ پر سرفراز کر رکھا تھا ۔ اس لئے تمام نتائج کو صرف آخرت پر منحصر رکھنے والے اس زندگی میں خدا اور خدا والوں کے غلبے سے مایوس ہو کر لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ (آج کس کی بادشاہت ہے ؟ المؤمن ۴۰:۱۶) کے دعوے کی سچائی پر قانع اور لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مُعْجِزِيْنَ فِي الْاَرْضِ (یہ گمان نہ کرو کہ کفار ہمیں زمین میں عاجز کر دیں گے ۔ النور ۲۴:۵۷) کے دعوے کی سچائی سے مایوس ہو کر صرف اپنی آخرت مالک یوم الدین کو سونپنے پر مطمئن ہوگئے اور ہر چند کہ قرآن میں 'ارض' کو (معاشی) متاع اور (سیاسی) مستقر کہا گیا ہے ، ابلیسی طاقتوں کے مقابلے میں خدا کی قدرت سے مایوس ہوکر دشمنوں کے سیاسی اور معاشی اقتدار کے آگے سپر ڈالے ہوئے صرف وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ (اور ہمارا کام تو بس پہنچا دینا ہے ۔ یٰس ۳۶:۱۷) کہ کر اپنے آپ کو ذمہ داری سے عہدہ برآ سمجھتے رہے؛ حالانکہ پیغمبرانہ وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ اور واعظانہ وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ میں فرق ہے ۔ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اس جماعت کو خلاف ورزی کرنے والوں کے انجام کا یقین ہے اور واعظانہ وَمَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلَاغُ میں خلاف ورزی کے نتائج کے اعتبار سے بے یقینی اور مایوسی کے ہوتے ہوئے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے اظہار کے سوا کچھ نہیں ۔

ایک عامیانہ دین کو توحید کی پسندیدگی اور شرک کی ناپسندیدگی کا یقین دلانے اور اندازہ کرانے کے لئے کہا جاتا رہا کہ ۔ خدا کو اپنا شریک ایسا ہی ناپسند ہے جیسے عورت کو اپنی سوکن ناپسند ہوتی ہے؛ حالانکہ عورت کو سوکن کے ناپسند کرنے کی وجہ اس کا یہ ضعف ہے کہ سوکن کی وجہ سے شوہر کے التفات سے محروم ہو جائے تو کوئی حیثیت باقی نہیں رہے گی ۔ اسی تمثیل پر خدا کے جلال ، یکتائی اور شان بے نیازی کو قیاس کرنے کا مطلب یہ ہے کہ گویا ہمارے شرکت کرنے سے خدائی کو کوئی خطرہ لاحق ہوسکتا ہے (معاذ اللہ)؛ حالانکہ اس کی عظمت اور جلال کی شان تو یہ ہے کہ ہم کروڑ در کروڑ معبودوں کو اپنے

سجدہ طاغوت میں شریک کرلیں تو بھی اس کی شانِ صمدیت میں ذرہ برابر کمی نہیں آسکتی ۔

شرک کا محرک صرف یہ ہوسکتا ہے کہ ہماری خواہش ہمارا معبود بن جائے جس کے اثر سے ہم حرص اور لالچ میں مبتلا ہو کر نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما کا راستہ روکتے ہیں اور توحید جس تزکیہ ، طہارت اور پاکیزگی کا مطالبہ ہم سے کرتی ہے ، وہ حرص اور لالچ سے پاک ہوئے بغیر اور نفع بخشی اور فیض رسانی اور نشوونما کا راستہ کھولے بغیر میسر نہیں آسکتی اور اس کے بغیر ہم فلاح نہیں پاسکتے ۔

موجودہ صورت حال کافرانہ یقین اور مومنانہ بے یقینی کی کش مکش کا مظہر ہے ۔ خدا دشمن اور مفاد پرست گروہ اپنی تدبیر کار کے مؤثر ہونے کا یقین رکھتا ہے اور مذہبی ذہن کو اپنے طریق کار کی نتیجہ خیزی پر کوئی یقین نہیں اور دونوں کا تجربہ ان کے اپنے اپنے طریقِ کار کے مؤثر ہونے کے یقین اور بے یقینی کی شہادت دے رہا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے لئے میدانِ عمل "عوام" ہیں اور عوام کی حالت یہ ہے کہ انہیں حضور قلب سے نفرت ہوگئی ہے، وعظ ان کے لئے بے اثر ہوگیا ہے، ان کی زندگی میں بدی اور بے ضمیری کے درمیان کوئی حدِ فاصل باقی نہیں رہ گئی ۔ وہ طرح طرح کی چالیں سوچتے ہیں اور مفاد پرستی کے نظام سے سازگاری کرنا چاہتے ہیں ۔ طلب زر میں دھوکا دینا اور دھوکا کھانا ان کا شعار بن گیا ہے ۔ معاشی ، عمرانی اعتبار غیر محفوظ ہونے کا شدید احساس ان کی اس نفسیات کا اصلی سبب ہے ۔ علماء الّا ماشا اللہ خود بھی معاشی اعتبار سے غیر محفوظ ہیں مگر معیشت کو دین کا مسئلہ نہیں سمجھتے ۔ اس لئے عوام کی سیرت کے اختلال سے بے نیاز رہ کر ان کی اصلاح محض واعظانہ شیوہ بیانی اور خطیبانہ شعلہ نوائی سے کرنا چاہتے ہیں ۔ چونکہ اس سے کوئی نتیجہ پیدا نہیں ہوتا ، اس لئے مذہبی ذہن کو اپنی تدبیر کار کے نتیجہ خیز ہونے کا یقین زائل ہوتا جاتا ہے اور بے یقینی غالب آتی جاتی ہے ۔ بخلاف اس کے خدا دشمن اور مفاد پرست گروہ عوام کو دھوکا دینا چاہتے ہیں اور عوام اپنی حاجتمندی کے پیش نظر دھوکا کھانا چاہتے ہیں ۔ اس لئے نتیجہ وہی نکلتا ہے جس کی توقع کی جاتی ہے اور وہ اپنے طریق کار کے نتیجہ خیز ہونے کا اعتماد بحال کرتے جاتے ہیں ۔

دینی فکر میں اختلال کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مذہبی ذہن بدلنے والی اقدار کو نہ

بدلنے والی اقدار منوانے پر منصر ہے ۔ اقدار دو قسم کی ہیں : ایک ہمیشہ سے کامل اور اس لئے ناقابلِ تغیر ، جیسے اخلاق اور دین ، دوسرے ارتقاء پذیر لہذا بدلنے والی اقدار ، جیسے علم اور معیشت ، ان کے ارتقاء کے ہر مرحلے پر انہیں از سرِ نو اقدارِ کاملہ سے ہم آہنگ نہ کیا جائے تو فکر و عمل میں اختلال ہی پیدا ہوگا ۔ چونکہ ہم اپنے تصورات کے بارے میں کوئی واضح ذہن نہیں رکھتے ، اس لئے نہ تو ہمارے عمل کی کوئی سمت مقرر ہوتی ہے نہ خاطر خواہ نتائج پیدا ہوسکتے ہیں ۔ ہماری اس معذوری کا سرچشمہ یہ ہے کہ ہم خدا ، رسول اور قرآن کو مراسم پرستی کے زاویۂ نگاہ کا تابع تصور کرکے جو رہنمائی قرآن سے حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ بے یقینی کے سوا کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتی ۔

ڈیڑھ سو برس تک برطانوی شہنشاہیت کے تمام وسائل اسلام کے قابل عمل ہونے کی نسبت ہمارے اعتماد کو مٹانے اور ہمیں اسلام سے منحرف کرانے کے لئے استعمال کئے جاتے رہے ۔ جب آزادی حاصل ہوئی تو دین ، لادینیت کے تابع ہو جانے کی وجہ سے ادیانِ محرّفہ کی تمثیل پر نجاتِ اُخروی کا ذریعہ بن چکا تھا ۔ ہماری انفرادی سیرت میں یہ شگاف ڈالا جاچکا تھا کہ مذہب صرف زندگی کے انفرادی ، نجی ، ذاتی ، شخصی ، باطنی پہلو سے تعلق رکھتا ہے اور معاشرتی ، معاشی ، سیاسی ، ثقافتی اور تعلیمی مسائل صرف لادینی (SECULAR) نظام سے پورے ہوتے ہیں ۔

ہم نے اپنے دینی فکر میں اختلال کا تدارک کرنے کے لئے پاکستان کا مطالبہ کیا تھا اور ضرورت یہ تھی کہ ہم اپنی حیات اجتماعی کے سرچشموں (کتاب ، سنّت اور تاریخ اسلام) سے ولولہ اخذ کرکے مؤثرات اختلال کا تدارک کریں اور اختلال انگیزی کے مؤثرات کے جواب میں قوی کردار کی حفاظت کرسکیں مگر کتاب ، سنّت اور تاریخِ اسلام کی نسبت ہمارے تصورات مسخ ہو چکے تھے ۔ ہم نے اپنے دورِ زوال کے شکست خوردہ ذہن کے ساتھ کتاب و سنّت اور تاریخ اسلام کے جو تصوّرات وضع کئے تھے ، ان میں حیات بخشی کی کوئی ضمانت باقی نہیں رہ گئی تھی ۔ مثلاً :

۱ ۔ ہمارا ذہن غایتِ نزولِ قرآن کے باب میں التباس کا شکار ہو جاتا ہے ۔

۲ ۔ سنّت اور اسوۂ مبارک کی، جو غایتِ بعثت کو پانے کی جدوجہد کی مظہر ہے ، پیروی سے زیادہ ہمارے حق میں کوئی اور چیز مضر نہیں ہوسکتی تھی ، کیونکہ ہماری آرزو مقصود بعثت کو حاصل کرنے کے بجائے بین الاقوامی زندگی میں مسلمانوں سے اتحاد کے بجائے

دشمنانِ اسلام سے سازگاری بن گئی تھی ۔

۳ ۔ تاریخِ اسلام کی نسبت ہم نے یہ رائے قائم کی تھی کہ اسلام کی چودہ سو سال کی تاریخ اسلام سے ابا ، انحراف ، انکار، سرکشی اور بغاوت کی تاریخ ہے ، کیونکہ خلافتِ راشدہ کے فوراً بعد سے (بقول ہمارے بعض خود ساختہ مصلحینِ اُمّت کے) اسلام کی اجتماعیت کی زمام جاہلیت کے ہاتھ میں منتقل ہوگئی ہے ۔

غایت نزولِ قرآن کی نسبت ہمارا ذہنی التباس یہ ہے کہ اس کے بارے میں دو موقف اختیار کئے جاتے ہیں ۔ ایک یہ کہ قرآن کے نازل ہونے کا مقصود صرف اخلاقی اصلاح ہے اور دوسرا یہ کہ قرآن مجید زندگی کے ہر پہلو میں ہدایت دینے کے لئے نازل ہُوا ہے ۔ پہلے موقف میں دشواری یہ ہے کہ اس کی رُو سے مذہب کی اصلی حقیقت فضائل اخلاق بن جاتے ہیں اور دین ایک مستقل بالذات فضیلت کی حیثیت سے متصوّر نہیں رہتا اور توحید صرف فضائل اخلاق کے ذریعے کی حیثیت سے باقی رہتی ہے مگر جب ہم عقلی بنیادوں پر غور کرکے اس نتیجے پر پہنچیں کہ اخلاق ، فرض کو فرض کی خاطر انجام دینے میں مضمر ہے تو توحید کی ضرورتِ ذریعے کے طور پر بھی باقی نہیں رہتی؛ نیز یہ کہ قرآن مجید (معاذ اللہ) کتاب الہدیٰ کی حیثیت سے ناقص متصوّر ہوتا ہے ، کیونکہ زندگی کے باقی مسائل میں ہدایت کی احتیاج باقی رہ جاتی ہے جسے کسی اور ذریعے سے پورا کرنا لازم آتا ہے ۔

صرف یہی نہیں ، اگر مذہب کی اصلی حقیقت فضائلِ اخلاق رہ جائیں تو فضائلِ اخلاق پر اصرار اکثر مذاہب میں ملے گا اور سوال یہ پیدا ہوگا کہ دوسرے ادیان کے اتباع سے جو فضائل پیدا ہوں گے وہ قابلِ قبول ہوں گے یا نہیں ؟ اگر جواب نفی میں ہو تو یہ خود پسندانہ بے انصافی ہوگی اور اگر جواب اثبات میں ہو تو پھر ...... اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ (دین تو اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے ۔ (آل عمران ۳ : ۷) کے کیا معنی باقی رہ جائیں گے ؟

حقیقت یہ ہے نہ تو فضائلِ اخلاق مختلف ادیان میں مشترک ہیں اور نہ مذہب کی حقیقت اصلی اخلاق ہے ۔ یہ ذہن تو خالص اسلام کی بنیاد پر جدوجہد کرکے نتائج پیدا کرنے کی نسبت مایوس ہوکر پیدا ہوا اور یہ موقف اختیار کرنا لازم آیا کہ ۔

آوارۂ غربت نتواں دید صنم را
وقت است وگر بُت کدہ سازند حرم را

دین کی حقیقت اصلی انسان اور خدا کے درمیان عبودیت کی نسبت اور اس نسبت کے تقاضے سے متعین ہونے والا طرزِ عمل ہے اور اخلاق مضمر ہے انسانی شخصیت کو (خواہ وہ فاعلِ اخلاق کی اپنی ذات میں ہو یا دوسروں کی) مقصودِ بالذات سمجھ کر اس کے تعلق میں اختیار کئے جانے والے طرزِ عمل میں ، اور فضائلِ اخلاق مذاہب میں مشترک نہیں ہوسکتے ۔ اس کا اندازہ ہر مذہب کے نزدیک اُمّ الفضائل یا راس الحسنات کے تصوّر کو سمجھنے سے ہوگا ۔ یہودیت کے نزدیک سب سے بڑی نیکی "تشرع" ہے؛ یعنی لفظ قانون کی پیروی ، خواہ وہ حیلہ ہی سے ہو اور مسیحیت کی رُو سے سب سے بڑی نیکی 'رحملی' ہے اور بدھ مت کی رُو سے سب سے بڑی نیکی 'ہمدردی' ہے اور ہندومت کی رو سے 'عجز و انکسار' سب سے بڑی نیکی ہے اور ان تمام نیکیوں پر "فریب مقدس" (PIOUS FRAUD) کے طور پر عمل ہو سکتا ہے ۔ بخلاف ان تمام فضائل کے اسلام کے نزدیک خلوص سب سے بڑی نیکی ہے جسے خواہش اور فرض کے مابین کش مکش کے وقت اخلاقی حکم کی بجا آوری کی نیت میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے ۔

مگر ہم اپنے اخلاقی وعظ و نصیحت میں ابھی تک ارسطو کے معیارِ اخلاق سے دست بردار نہیں ہوئے جس کی رُو سے نیکی افراط اور تفریط کے درمیان اس نقطۂ اعتدال میں مضمر ہے جس کی نسبت ارسطو اور اس کی ذریّت اب تک یہ بتانے سے قاصر ہے کہ وہ نقطۂ اعتدال کہاں واقع ہے اور یہ وہ معیار ہے جس کی رو سے کمی کر کے وہ بدی ، نیکی بن سکتی ہے جو افراط سے پیدا ہوتی ہے اور وہ بدی جو تفریط سے پیدا ہوتی ہو ، بدی میں اضافہ کرنے سے نیکی بن سکتی ہے؛ حالانکہ نیکی اور بدی میں نوعیت کا فرق ہے ۔

غایتِ نزولِ قرآن کے باب میں ہمارا دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو میں ہدایت مہیا کرنے کے لئے نازل ہوا ہے اور یہ ہدایت فقہی رہنمائی کی حیثیت رکھتی ہے مگر یہ ہدایت تعبیر نصوص سے میسر آتی ہے ، اس لئے باوجود اس کے کہ تعبیر انسانی ذہن کی زائیدہ ہوگی ، نص ہدایت نہیں ، تعبیر نص ہی ہدایت ہے اور تعبیر میں اختلاف اصولاً روا ہے ۔ اس لئے فقہی اختلافات کا سرچشمہ بھی قرآن مجید ہی متصوّر ہوتا ہے ۔ فقہی ہدایت کو دین اور تکمیل فقہ کو تکمیل دین سمجھنے والا ذہن یہ سمجھنا نہیں چاہتا کہ

جب سے ہم بین الاقوامی سطح پر ان لوگوں کی طاقت کے سامنے مضمحل ہوئے ہیں جن کے پاس یہ دینِ کامل نہیں۔ ہم اپنے ضعف کی تلافی کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکے۔ اصل وجہ یہ ہے کہ صدیوں سے قانون سازی کے لئے قرآن سے رہنمائی اخذ کرنے کا عادی ذہن قرآن سے طاقت اور اقتدار حاصل کرنے کے لئے رہنمائی کی تمنّا نہ کر سکا۔

علم کا موضوع وجود ہے جو صرف ادراکِ حقیقت کا نام ہے اور عمل کا موضوع کمال ہے جو حصولِ مقصد سے وابستہ ہے۔ علم کا مسئلہ یہ ہے کہ وجود کیا ہے؟ اور عمل کا مسئلہ یہ ہے کہ کمال کیسے حاصل ہو؟ علم کا محرک موضوع کی نسبت شک ہے۔ عمل کا محرک مقصود کی نسبت یقین ہے۔ علم سے پہلے لاعلمی ہے اور عمل سے پہلے ایمان ہے کہ مقصود حاصل ہوگا۔ علم کا نتیجہ ادراکِ حقیقت ہے۔ عمل کا نتیجہ حصول مقصود ہے۔ علم کے لئے "جبر" ضروری ہے؛ یعنی علّت و معلول کا تعلق اور عمل کے لئے اختیار ناگزیر ہے۔ تفسیر علم کے لئے ہے اور قرآن عمل کے لئے۔ تفسیری علوم کا موضوع قرآن ہے۔ علوم، علوم ہی رہیں گے، محرکِ عمل نہیں بن سکتے۔ قرآن کا موضوع غایت نزول کا حصول ہے۔

آج قرآن کا بدل تفسیر بن گئی ہے۔ تفسیر کی شانِ نزول یہ ہے کہ مفسر قرآن کو کیا دیکھنا چاہتا ہے اور اسی لئے تفسیروں میں تنوع ہے اور قرآن کی شانِ نزول یہ ہے کہ قرآن انسان کو کیا دیکھنا چاہتا ہے۔ قرآن، اللہ تعالیٰ کا عطا کیا ہوا علم ہے اور تفسیر انسانی شعور کے زائیدہ علوم پر مشتمل ہے۔ جب سے مسلمان بین الاقوامی سطح پر مضمحل ہوئے ہیں، علوم تفسیر مسلمانوں کی تقدیر کو بدلنے میں مؤثر ثابت نہیں ہوسکے اور شکست و زوال کا ہر مرحلہ بے یقینی میں اضافہ کرتا رہا، کیونکہ تقدیر نہ تو علم ترتیب سُوَر سے بدلی جاسکی نہ ناسخ و منسوخ کے جاننے سے، نہ شانِ نزول کے جاننے سے، نہ امثال القرآن کے حوالے سے، نہ قصص قرآن کی اسرائیلیاتی تفصیل سے، نہ حروف کی گنتی سے، نہ اعراب کے شمار سے۔ تمام تفسیری علوم کی حیثیت تزئینی علوم کی ہے اور ان تمام علوم کی بے تاثیری نے ہمیں یہاں لاکر کھڑا کر دیا ہے کہ قرآنی ہدایت کے لفظ بہ لفظ محفوظ ہونے کے باوجود یہ اعتماد مضمحل ہوگیا ہے کہ یہ ہدایت نتیجہ خیز بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دینی نظامِ تعلیم کی کسی درس گاہ میں قرآن مجید داخل نصاب

نہیں ۔ تمام علوم جو بالواسطہ یا بلا واسطہ قرآن فہمی کا ذریعہ بن سکتے تھے وہ سب داخل نصاب ہیں مگر نہیں پڑھایا جاتا تو قرآن مجید ۔

تمام علوم اپنی اصطلاحات میں بند ہیں اور کسی علم سے اس کی اصطلاحات کو سمجھے بغیر استفادہ نہیں ہوسکتا ۔ اگر ہم قرآنی نقطۂ نظر سے اپنی زندگی میں انقلاب لانا چاہیں تو ہمیں قرآن کا مطالعہ نزولِ قرآن کے مقصد کی روشنی میں کرکے ، اس کی وکالت اس انداز سے کرنے کے بجائے جیسے ایک وکیل اپنے ملزم مؤکل کی وکالت کرتا ہے قرآن مجید کا وہ چیلنج پیشِ نظر رکھ کر جو وہ اپنے منکروں کو دے رہا ہے ، قرآن مجید ہی سے یہ جستجو کرنی پڑے گی کہ جن شرائط کے پورا ہونے پر قرآنی دعووں کے پورا ہونے کا انحصار ہے وہ کیسے پوری کرتا ہے ۔ مثلاً قرآن ایسا معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے جو نوعِ انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو ۔ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ (اے لوگو اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک نفس سے پیدا کیا ۔ النساء ۴:۱) ، جو اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (تم لوگوں کے لئے سب اُمتوں سے بہتر ہو کہ نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور خدا پر ایمان رکھتے ہو ۔ آل عمران ۳:۱۱۰) تو قرآن ہی سے یہ طے کرنا ہوگا کہ افراد کا اخلاقی جدوجہد کرنے والا اور روحانی الذہن ہونا کیوں ضروری ہے اور وہ اس نمونے پر کیونکر ڈھل سکیں گے ؟ اور اگر افراد اور معاشرے کا خوف و غم سے محفوظ ہونا ضروری ہو فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (پھر تمہارے پاس میری طرف سے ہدایت پہنچے گی تو پھر جس نے میری ہدایت کی پیروی کی انہیں خوف ہوگا نہ غم ۔ البقرہ ۲:۳۸) تو وہ کون سی ہدایت ہے جس کی بدولت خوف و حزن سے محفوظ رہنا یقینی ہے ؟ اور خوف و غم کی نوعیتیں کیا کیا ہیں اور ان کا علاج کیا ہے ؟ اور اس جدوجہد کے لئے جو یقین ضروری ہے اس کی اساس کیا ہوگی کہ وہ یقین شک و شبہ سے بالاتر ہو اور قرآن مجید کا کتب الھُدیٰ ہونا باور آسکے ؟ اور اگر ایسے معاشرے کے ذریعے بین الاقوامی زندگی میں دینِ حق غالب رکھنے میں اس معاشرے کے استمرار کی ضمانت ہو تو کیا لائحہ عمل ہوگا جس سے مطلوبہ نتائج پیدا ہوکر رہیں ؟ ۔

قرآن مجید کے مطالعے سے غلبۂ حق کی آرزو اور غلبۂ باطل کا مشاہدہ ہونے کی وجہ

یہی ہے کہ ہم غلبۂ دینِ حق کے لئے قرآن مجید سے رہنمائی کی بھیک مانگنے کے بجائے، تمدنی نظام کے لئے قانون سازی کی رہنمائی طلب کرتے رہے ہیں اور وہ بھی اس نظام تمدن اور قانون سازی کے لئے جس کے محفوظ رکھنے کی طاقت ہم میں اس لئے باقی نہیں رہی کہ جن شرائط سے غلبے کا حاصل ہونا مشروط تھا ان کو ہم اپنی بے بصیرتی کی بناء پر قرآن سے طلب نہیں کر سکے ۔ قرآنی ہدایت کی نتیجہ خیزی سے مایوس ہو جانا ایمان کی نہیں کفر و نفاق کی علامت ہے ۔

یہ بات دیانت کے خلاف ہوگی کہ میں اپنا یہ احساس چھپا کر رکھوں کہ نشأۃ ثانیہ کی اصطلاح تاریخ میں یونان کی وثنی تہذیب کے احیاء کے لئے استعمال ہوتی تھی اور اسلام کی نشأۃ ثانیہ مستشرقین کی اصطلاح ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے منکر ہیں اور اسلام اور مسلمانوں کو ایک سمجھتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ سقوطِ بغداد سے اسلام کی موت واقع ہوگئی تھی ! ہم اپنی کسی جدوجہد کو اسلام کی نشأۃ ثانیہ کا اور احیائے اسلام کا نام دیں تو پہلے اسلام کو مردہ اور ختم شدہ قوت سمجھنا لازم آئے گا، پھر اپنی مسیحائی سے اس مردہ میں جان ڈالنے کا دعویٰ ہوگا ۔ ہم اپنے فکر کا رُخ صحیح رکھیں تو ہمیں اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ مسلمانوں کے زوال کے بعد ہر بار اسلام ہی نے مسلمانوں کو حیات نو بخشی ہے نہ کہ مسلمانوں نے اسلام کو ۔

مستشرقین اور اسلامی کلچر

مغرب میں کلچر، خصوصاً اسلامی کلچر کا جو مطالعہ کیا گیا وہ اس تصور کے پیش نظر ہوا کہ ابتدا میں علوم طبعی مدون ہو گئے اور ان کے نظامہائے علم بن گئے۔ اس کے بعد دو چیزیں سامنے آئیں: ایک انفرادی نفس اور دوسرے اجتماعی نفس۔ انفرادی نفس کا مطالعہ نفسیات کے سپرد ہوا اور وہ ایک نظام علم بنا؛ اور اجتماعی نفس کا مطالعہ عمرانیات یا Sociology کے سپرد ہوا۔ قدیم تہذیبوں کا مطالعہ اس نظر سے کیا گیا کہ جو آثار قدیم تہذیبوں کے موجود ہیں ان کے حوالے سے اجتماعی نفس کو سمجھنے کی سعی کی جائے۔ چونکہ تمام تہذیبوں کی ابتداء مشرق ہی میں ہوئی تھی، اس لئے ان کا مطالعہ کرنے والے افراد مستشرقین کے نام سے یاد کئے گئے۔ مستشرقین میں چند گروہ ہیں۔ ایک گروہ تو ان لوگوں کا ہے جن کا نقطۂ نظر خالص علمی تھا اور وہ تہذیب و ثقافت کو یا کلچر کو بحیثیت مظہر نفس اجتماعی سمجھنا چاہتے تھے لیکن اُن کا ذہن یہ تھا کہ اسلام بھی نینوا، بابل، مصر اور ہند کی قدیم تہذیبوں کی طرح ایک مٹی ہوئی تہذیب ہے جس کے متعلق سوال یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے اسباب عروج و زوال کیا ہیں؟ ان کے نزدیک اس کا جو جواب مسلّم تھا اور جو مفروضہ انہوں نے اسلامی تہذیب کے عروج

کی توجیہ کے لئے اختیار کیا وہ میکانی اصولِ علمیت یعنی Hypothesis of Mechanical Causation کا مفروضہ تھا ۔ اسلام کی توجیہ کو انہوں نے یہ صورت دی کہ اسلام سے پہلے کی جو تہذیبیں ہیں ، ان کا اثر اسلامی تہذیب پر پڑا اور اسلامی تہذیب نتیجہ ہے ماقبل اسلام تہذیبوں Pre-Islamic Cultures کا ۔ اس نقطۂ نگاہ کے پیش نظر انہوں نے معاشرت کو اور ادب کو جاہلیت کا نسلی ورثہ قرار دیا ۔ فلسفہ اور حکمت کو یونانی افکار سے ماخوذ قرار دیا ، فقہ یعنی قانون شریعت کو رومن لا (Roman Law) یا یہودیت سے ماخوذ قرار دیا اور اخلاق و تصوف اور مذہب کو مسیحیت سے ماخوذ جانا ۔ اس طرح نقطۂ نظر یہ قرار پایا کہ اسلام کے تہذیبی و ثقافتی پہلوؤں میں کوئی پہلو اسلام کا اپنا نہیں ہے ۔ ہر چیز دوسرے نظامہائے افکار اور دوسری تہذیبوں سے مستعار لی ہوئی ہے ۔ جن مستشرقین نے اسلامی کلچر پر غور کیا ، ان میں دوسرا گروہ ان مسیحی مبلغین کا تھا جنہوں نے تہذیب کے میدان میں اسلام کے خلاف محاذ کھول دیا ۔ خود ولیم میور کے بقول جب مسیحیوں کو صلیبی محاربات میں شکست ہو گئی تو انہوں نے محسوس کیا کہ اسلام ، مسیحیت کے مقبول ہونے کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے اور اسلام کو ناقابلِ قبول ثابت کرنے کی جب تک کامیاب کوشش نہیں کی جائے گی ، مسیحیت مقبول نہیں ہو گی ۔ چنانچہ مسیحی مبلغین نے اسلام کا مطالعہ اس نظر سے شروع کیا کہ اس کے خلاف نفرت پھیلائی جائے اور اس کے تمام ثقافتی اور تہذیبی فضائل کا سرچشمہ ماقبل اسلام تہذیبوں کو قرار دے کر یہ بتایا جائے کہ اسلام کا اپنا کچھ نہیں ہے ، یہ سب انہوں نے ہم سے لیا ہے ۔

اس کے بعد مستشرقین کا ایک اور گروہ آیا جو یہودیوں پر مشتمل تھا ۔ ان کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ یہودیت کی تجدید کے لئے عبرانی کا مطالعہ کریں اور عبرانی زبان کا مطالعہ کرنے کے بعد ان پر یہ بات کھلی کہ مسلمانوں نے عبرانی ادب میں بھی بے اندازہ کام کیا ہے ۔ اس کا یہ اثر ہوا کہ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کو سمجھنے کے لئے عربی علم و ادب کے مطالعے کی طرف توجہ کی ۔ انہوں نے یہ تہیہ کیا کہ اسلام کا مطالعہ اس کے اصلی ماخذ سے کیا جائے ۔ چنانچہ انہوں نے عربی پڑھی اور عربی پڑھنے کے بعد انہوں نے اس عناد کے ساتھ ، جو یہودیت ہی کا خاصہ ہو سکتا ہے ، اسلامی عقائد ، اسلامی

تصورات، اسلامی شخصیات، اسلامی قانون، اسلامی ادارات، اسلامی روایات، اسلامی تحریکات، اسلامی مقامات اور اسلامی تاریخ میں جو واقعات تھے ان سب کا مطالعہ اس انداز میں پیش کیا کہ اس میں اسلام کی تنقیص پائی جائے اور جہاں کہیں ان میں سے کسی مستشرق میں فراخدلی نظر آتی ہے، اس کا بھی سبب یہ ہے کہ جب اسے منظور ہو کہ آنحضرت کی تنقیص کرے تو حضرت ابوبکر صدیق کی تعریف کرتا ہے یا وہ جب بھی آنحضرت کی تنقیص کرنا چاہتا ہے تو امام غزالی کی عظمت بیان کر کے اپنے لئے یہ موقع پیدا کر لیتا ہے۔ اس کے علاوہ مستشرقین کا ایک اور گروہ ہے جس نے اسلامی تہذیب کا اور اسلامی کلچر کا مطالعہ کیا۔ یہ گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو استعمار پرستی کے نمائندے ہیں اور ان کا مفاد یہ ہے کہ عالمِ اسلام کے مختلف حصے اور مسلم اقوام جو ان کے مستعمراتی عزائم کی راہ میں رکاوٹ کی حیثیت رکھتی ہیں، انہیں دور کیا جائے مسلمانوں کی قوت اور اُن کے ضعف و قوت کے اسباب کو سمجھنے کے لئے انہوں نے اسلام کا مطالعہ کیا اور اس کے بعد اپنی تصانیف کے ذریعے یہ اثر پیدا کرنے کی کوشش کی کہ مسلمانوں کا ماضی چاہے جتنا تابناک ہو مگر ان کا مستقبل بغیر مغربی اقوام کا سہارا لئے تاریک رہے گا۔ مستشرقین کا ایک اور گروہ تھا جس کے پیش نظر یہ تھا کہ اسلامی تہذیب کے جو فضائل اور جو آثار باقی رہ گئے ہیں، انہیں اس انداز میں پیش کیا جائے کہ یہودیوں اور مسیحیوں کا عناد مسلمانوں کے خلاف پھر ایک بار مشتعل ہو اور وہ انہیں مٹانے کے لئے پوری شدت سے کام لیں۔ مستشرقین کا ایک اور گروہ وہ ہے جو اس وقت میک گل، پرنسٹن، کیمبرج، آکسفورڈ اور واشنگٹن وغیرہ میں کام کر رہا ہے؛ یعنی اسلامی کلچر پر ریسرچ میں مصروف ہے۔ ان لوگوں کا مدعا یہ ہے کہ قیادت تو مسیحیت کے ہاتھ سے نہ نکلے مگر اشتراکیت کے محاذ پر مسلمانوں کو اپنی موافقت میں کٹوانے کی تدبیر دریافت ہو سکے۔ وہ تمام مختلف محرکات، جن کی بنا پر اسلامی کلچر کا مطالعہ مستشرقین نے پیش کیا ہے، اس مطالعے کو ایک بہت ہی متعصبانہ رنگ دے دیتے ہیں۔ یہ مطالعہ اسلام کا غیر جانبدارانہ مطالعہ نہیں اور ہماری بد نصیبی یہ ہے کہ ہمارے ہر جدید تعلیم یافتہ کی رسائی صرف انہی مآخذ تک ہے جو مستشرقین نے پیش کیے ہیں۔ ایک سبب اس کا یہ بھی ہے کہ مدعا پورا کرنے کے لئے مستشرقین نے دسیسہ کاری کے انداز میں تمام شواہد ہمارے ہی ادب سے حاصل کئے ہیں، کیونکہ مذہبی مسائل میں

ہمارے سوچنے کا جو روایتی انداز ہے ، اس میں ایک التباس ہے اور ہمیں یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ ہمارے ہی مقاصد کی تخریب ہو رہی ہے ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہم میں سے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن نے جو ہدایت دی تھی اور اس نے جو چیلنج پیش کیا تھا اس کا دعویٰ قرونِ اولیٰ میں اور صحابہ کے دور میں پورا ہو چکا ۔ یہ خلافت راشدہ کا دور تھا ، اور اب زوال کا دور ہے اور وہ اس میں مسیحی اندازِ فکر سے متاثر ہیں ۔ ہمارے ہاں کوئی اہتمام اب تک تسلی بخش انداز سے اسلامی تاریخ کی تعبیر پیش کرنے کا نہیں کیا گیا ہے ۔

تاریخ کے دو تصورات ہیں : ایک تصور یہ کہ تاریخ واقعات ماسبق کا ایک بیان ہے اور دوسرا تصور یہ ہے کہ تاریخ قوموں کے عروج و زوال کی توجیہ کا علم ہے ۔ یہ تصور کہ تاریخ واقعات ماسبق کا بیان ہے اور بس ، اصل میں ایک فرسودہ تصور ہے اور تاریخ کا صحیح تصور یہی ہے کہ تاریخ قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کی توجیہ کا علم ہے ۔ اب اس تصور کے سلسلے میں کئی نظریات پیدا ہوتے ہیں ۔ ایک نظریہ ، جو میکانی نظریہ کائنات یعنی Mechanistic View of Universe سے پیدا ہوا ہے ، یہ ہے کہ کائنات کا نہ کوئی مقصود ہے نہ اس کی حرکت کا کوئی رخ اور سمت ہے جس سے قریب تر یا دُور تر ہونے کا سوال پیدا ہو ۔ اس لئے نہ کائنات کے حرکت و عمل میں کوئی معنی ہیں اور نہ اسے عروج و زوال ہے ۔ تاریخ کا یہ نظریہ Mechanistic View of Universe سے پیدا ہوتا ہے ۔ تاریخ کا ایک اور نظریہ یہ ہے کہ تاریخی حرکت بتدریج انسان کو اس کے زوال کی طرف لے جا رہی ہے ۔ یہ نظریہ مسیحی علم کلام میں معصیتِ اولیٰ کے تصور کی بناء پر پیدا ہوا ہے ۔ اس کی رُو سے تاریخی حرکت ، زوال کی حرکت ہے ۔ اس کے بعد ایک اور نظریہ مدون ہوا کہ تاریخی حرکت بتدریج انسان کو اس کے عروج اور کمال کی طرف لے جا رہی ہے ۔ یہ نظریہ حیاتیاتی علوم کے زیرِ اثر مفروضۂ ارتقاء کی بنا پر قائم ہوا ۔ اس میں پھر دو میلان پیدا ہوئے ۔ ایک یہ کہ 'یہ ارتقائی حرکت خط مستقیم کی صورت میں ہے'۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جدید تمدن ہی کامل تمدن ہے اور جو تصور جتنا قدیم ہے اتنا ہی فرسودہ اور ناقابل قبول ہے ۔ تعبیر تارخ

کا دوسرا میلان ، جو اسی ارتقائی نظریہ کی بنا پر پیدا ہوا ، یہ ہے کہ تاریخ کی حرکت فی الجملہ ارتقائی ہے اور وہ بتدریج انسان کو کمال کی طرف لے جا رہی ہے لیکن ہر قدم جسے ترقی کا قدم کہا جا سکتا ہے اس میں بے شمار نشیب و فراز پائے جاتے ہیں ، بے شمار ٹھوکریں ہیں اور غلطیاں ہیں ، شکستیں ہیں اور ناکامیاں ہیں مگر فی الجملہ وہ ارتقائی حرکت ہے ۔ وہ تمام لوگ جو تاریخ کی اس حرکت کو خط مستقیم کی صورت میں قبول کر لیتے ہیں ، جس کی نمائندگی اس دور میں ٹوائن بی نے کی ہے ، یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام ایک فرسودہ نظام ہے اور یہ کہ قابل عمل اور آئندہ کے لئے نتیجہ خیز نہیں ہے ۔ نیز اس کی حقیقت صرف تاریخی ہے اور ، جیسے کہ ایم این رائے کا خیال ہے کہ اسلام ، اگر کچھ تھا بھی تو اس کا یہ کارنامہ تھا جو اس نے تاریخ میں انجام دے دیا اور اس کا مستقبل کوئی نہیں ہے ۔ ہمارے اپنے لوگ بغیر سوچے سمجھے جب ان نظریات کو قبول کر لیتے ہیں تو پھر اپنے مستقبل کی نسبت بغیر مغربی اقوام کا سہارا لئے انہیں سوائے مایوسی کے کچھ نظر نہیں آتا ، اور اس چیز نے ہمارے معاشرے کے اندر ایک اختلال پیدا کیا ہے ۔ ٹوائن بی اور ایم این رائے دونوں کا خیال یہی ہے کہ اخلاق اور سیاست کے درمیان کوئی تعلق نہیں اور دونوں یہ سمجھتے ہیں کہ معاشی رکاوٹ ہر جدوجہد میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے ۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ معاشی مفاد سب سے بڑا مفاد ہے ۔ اگر ہم نے اپنے حریفوں کا مدعا پورا ہونے دیا تو اس میں ہماری موت ہے ۔ اس لئے راسخ العقیدہ فکر ، جدید ذہن کی کوشش کو بار آور ہونے نہیں دیتا اور جدید ذہن راسخ العقیدہ اندازِ فکر رکھنے والوں کی سعی کو بار آور نہیں ہونے دینا چاہتا ۔

یہ مشکل اس لئے پیش آئی ہے کہ راسخ العقیدہ فکر کی ساری کامیابی اور عظمت اسلام کا نام لینے سے اور اسلام کی وابستگی کے ساتھ ہے ، اس لئے وہ اسلامی فضائل کا انکار تو نہیں کر سکتا اور چونکہ ماضی میں اس ذہن کے نمائندوں کو ایک اہمیت حاصل رہ چکی ہے ، اس لئے وہ سمجھتے ہیں کہ ہم ایک بہترین جماعت ہیں اور سیاسی اعتبار سے اقتدار کے حقدار ہم ہیں ۔ آج بین الاقوامی سطح پر راسخ العقیدہ انداز فکر رکھنے والوں کو جو اضمحلال ہے اس کی بنا پر وہ ہر حلقۂ درس سے ، ہر کتاب کے دیباچے اور ہر منبر سے یہ تلقین کر رہے ہیں کہ حق کو شکست ہو گئی ہے اور باطل غالب آگیا ہے ۔ اس کا ردّ

عمل اس نام نہاد جدید ذہن پر یہ ہے کہ حق تو ہوتا ہی وہ ہے جسے شکست نہ ہو ۔ اس لئے یا تو ہم اسلام سے دستبردار ہو جائیں یا اسلام کی ایک ایسی تعبیر لائیں جو اس جدید تہذیب سے سازگاری کرنے میں اسلام کو رکاوٹ نہ بننے دے ، لیکن وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ اگر معاذ اللہ خدا کی طرف سے سو فیصد حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دینے کی اجازت ہو جائے تو وہ یہ بھی سوچیں کہ کیا اس ملک کی معیشیت کو وہ اپنے دشمنوں کی گرفت سے آزاد کرا سکتے ہیں ؟ اور اگر وہ یہ نہیں کر سکتے تو کوئی اجتہاد اس مسئلے کا حل نہیں ہو سکتا ۔ قومی استحکام اور ترقی کے لئے راسخ العقیدہ ذہن کے درمیان جو مفاہمت ضروری ہے اس میں رکاوٹ کے لئے اجتہاد ایک مابہ النزاع تصوّر کے طور پر اس لئے پیش کیا گیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتحاد نہ ہو سکے اور قوم کا معاشی مسئلہ حل نہ ہونے پائے ۔ معاشی اعتبار سے پسماندہ ممالک اور اقوام ، مغربی استعمار کی گرفت کے اندر رہیں اور اس گرفت سے نجات نہ پا سکیں ۔ اس طرح ان کے درمیان نہ تنظیم ہو گی نہ اتحادِ عمل ہو گا اور نہ کوئی نتیجہ ہی برآمد ہو گا ۔ اس لئے اجتہاد دونوں کو ایک دوسرے سے لڑانے کی تدبیر ہے ، ورنہ اجتہاد آخر کس چیز کے لئے کیا جائے ؟ یہ ہے دینی اور فکری التباس جس نے اس نتیجے کو الجھا دیا ہے کہ اسلامی کلچر کیا ہے ؟ ہمیں اسلامی کلچر کے بارے میں اس انداز سے غور کرنا چاہیئے کہ کلچر یا ملّت یا ثقافت ، جس لفظ سے بھی آپ تعبیر کرنا چاہیں ، ایک ورثہ ہوتا ہے جو پرانی نسل ، نئی نسل کو منتقل کرتی ہے ۔ نئی نسل اس ثقافتی سرمائے اور تہذیبی ورثے کی نسبت اپنے اندر ایک اعتماد پیدا کرتی ہے ، اس کے اندر ایک ولولہ پیدا ہوتا ہے اور اس کی جو عنایات ہیں ان کو حاصل کرنے کے لئے منظم جدوجہد ہوتی ہے ، پھر اس جدوجہد کے نتائج پیدا ہوتے ہیں ، زیادہ سے زیادہ تفصیل سے ثقافتی فضائل پر غور کیا جاتا ہے ، پُوری جدوجہد کی جاتی ہے کہ خاطر خواہ نتائج برآمد ہوں ۔ اس کے بعد وہ ورثہ نئی پود کو منتقل کیا جاتا ہے ۔ پھر جب تک ہر نئی پود اپنے ثقافتی ورثے کو ترقی دینے کے لئے جدوجہد کرتی رہے ، اس وقت تک وہ اس کی امین ہے اور اس کے بعد وہ اسے نئے وارثوں کو ورثے کے طور پر منتقل کرتی ہے ۔ اب اگر ہم اس انداز سے غور کریں کہ دین اور کلچر کے اندر کیا تعلق ہے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ کلچر یا ثقافت دراصل 'ملّت' یا "معمول بہ دین" ہے جس میں یہ بھی امکان ہے کہ انسانی کمزوریوں کی بنا پر انحراف کی راہ پیدا ہو

جائے لیکن اگر معیار پر نظر رہے تو اس انحراف کو دوبارہ صحیح معیار کی طرف لوٹانے کی ہر کوشش جاری رہتی ہے ۔ جس طرح انسان کے جسمانی وجود میں تعمیر و تخریب کے دو نظام بیک وقت کام کرتے رہتے ہیں ، بالکل اسی طرح معاشرے کے اندر ایک تعداد مفاد پرستوں کی ہوتی ہے جن کی کوشش تخریبی ہے ۔ یہ تعمیری جدوجہد سے ہٹ کر اپنے ذاتی اور ادنیٰ مفادات کی خاطر منظم جدوجہد کرتے ہیں ۔ اس کا تدارک صحت مند تنظیم کرتی رہتی ہے جو اسی معاشرے کے اندر سے اُبھرتی ہے ۔ پھر ایک تصادم معاشرے کے باہر سے بھی درپیش ہوتا ہے ۔ اگر تخریب کی وہ سعی جو معاشرے کے اندر سے کی جا رہی ہے کامیاب ہو جائے اور تعمیری جدوجہد کرنے والے اتنے مضمحل ہو جائیں کہ اپنے مدعا کو بروئے کار نہ لا سکیں تو معاشرے کی تہذیب و ثقافت اور کلچر کا زوال شروع ہو جاتا ہے اور اگر وہ اندرونی و بیرونی تصادم کا تدارک قوت کے ساتھ کر سکیں تو پھر اس معاشرے کو زوال نہیں ہوتا ۔

ایک اور صورت یہ ہے کہ ہر دور میں اسبابِ اختلال مختلف اور نئے ہوتے ہیں اور ان کے پیش نظر ان کا تدارک مخصوص انداز سے کرنا درکار ہوتا ہے ۔ اگر خالص روایت پسندی کی بنیاد پر کوئی ذہن قدامت پرستی اختیار کر لے اور وہ اس احتیاج کا شعور پیدا نہ کرے کہ بدلے ہوئے حالات میں مؤثراتِ تخریب اور بے نظامی پیدا کرنے والے مفسدات کا تدارک کس انداز سے ہو گا ، تو پھر اس کے اندر ایک جمود پیدا ہو جاتا ہے ۔ یہ جمود آج ہمارے معاشرے میں ایک حقیقت بن چکا ہے اور اس جمود کو جدید ذہن لادینی اندازِ سے توڑنا چاہتا ہے اور راسخ العقیدہ اندازِ فکر رکھنے والا ذہن یہ سمجھتا ہے کہ اگر کوئی بے چینی اور سعی جو تعمیری جدوجہد کرنے کے لئے درکار ہے ہم اب اپنے اندر پیدا کر لیں تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہمارے بچے کھچے فضائل بھی نابود ہو جائیں ۔ اس لئے وہ یہ چاہتے ہیں کہ کسی طرح جو باقی رہ گیا ہے اسی کو بچا لے جائیں ۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ ہر دور میں اختلال کے اسباب مختلف ہوں ۔ مثلاً موجودہ دور میں ہمیں دوگونہ خطرات درپیش ہیں ۔ ایک تو ہم مغربی فکر کے حملے سے دوچار ہیں ، دوسرے ہم پر مغرب کی سیاست کا حملہ ہے ۔ مغرب ایک تو سیاسی لحاظ سے ہر ملک فتح کرنا چاہتا ہے ۔ دوسرے اپنی فکر سے اسلامی تہذیب پر غلبہ پانا چاہتا ہے ۔ یہی دونوں خطرات ہمیں اُس دور میں بھی ملتے ہیں جب مسلمانوں پر سب سے پہلے یونانی فکر

کا حملہ ہوا تھا اور اس کے فوراً بعد ہی آہستہ آہستہ سیاسی انتشار پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا ۔ بغداد کی تباہی ایک سیاسی واقعہ ہے ۔ اسپین میں مسلمانوں کی تباہی بھی ایک سیاسی واقعہ ہے ۔ اس سے قبل یونان کی فکر کا جو حملہ تھا ، بغداد میں عباسیوں کے دور میں وہ ایک بہت بڑی فکر تھی ۔ اس کو آگے بڑھانے کے لئے اس وقت مسلمانوں میں جو طرز فکر پیدا ہوئی بالکل اسی قسم کا رد عمل آج ہمارے ہاں پیدا ہو رہا ہے ۔ اس میں بعض لوگوں نے بالکل یونانی فکر کے سامنے سپر ڈال دی تھی اور بعض لوگوں نے اس کی اہمیت سے بالکل ہی انکار کر دیا تھا ۔ یہی اس زمانہ میں ہوا ہے کہ بعض لوگ اب بھی سازگاری کا انداز اختیار کرتے ہیں؛ لہٰذا آپ کہہ سکتے ہیں کہ مسائل کی نوعیت بنیادی طور پر بالکل تبدیل نہیں ہوتی ۔

اسلام ایک ایسا معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصوّر پر مبنی ہو ۔ اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور رُوحانی الذّہن افراد ایک ہوں معتزلہ کے نقطۂ نگاہ سے یہ ضروری تھا کہ مبلّغینِ اسلام اپنے عقائد دوسروں کو تلقین کرنے سے پہلے یہ اہتمام کریں کہ ان کے اور مسلمانوں کے درمیان اشتراک فی العلم میسر آ سکے تاکہ ان کے عقائد کا ابلاغ زیادہ مؤثر ہو اور ایسی اقوام جن میں فلسفیانہ انداز سے غور و فکر کرنے کی روایت قائم تھی ، ان میں اسلامی عقائد کا تلقین کرانا اور تسلیم کرانا سہل ہو ۔ معتزلہ کے مخاطب مجوسی تھے اور ان کے ہاں فلسفیانہ انداز فکر موجود تھا ۔ معتزلہ نے نمونۂ علم میں یکسانی اور اشتراک فی العلم پیدا کرنے کی غرض سے فلسفیانہ غور و فکر کا یہ انداز اختیار کیا تھا ۔ چونکہ قرآن مجید میں عقل سے کام لینے اور جگہ جگہ غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے تو اس کے سوا چارہ ہی نہیں تھا کہ معتزلہ یہ تسلیم کر کے چلیں کہ عقل انسانی حقائق کو سمجھنے کی استعداد رکھتی ہے ۔ اسی بنا پر ہم نے مستشرقین کے کہنے سے یہ تسلیم کر لیا کہ عقل نظری اور خالصتاً عقل نظری ہی حقیقت کو سمجھنے کی استعداد رکھتی ہے ۔ یہ نظریہ افلاطون کے ہاں ایک اصول اولیٰ کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اسی لئے ہمیں یہ مغالطہ لگا کہ ہم نے یونان کے فلسفیانہ اندازِ فکر کو قبول کر لیا ہے؛ حالانکہ جو بھی فلسفیانہ مسائل پر غور کرے گا ، اسے یہ تسلیم کرنا ہی ہو گا کہ حقیقت کو سمجھنے کی کوئی نہ کوئی استعداد انسان کے اندر ہے اور وہ عقل ہو سکتی ہے مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ہم یونانی فکر

کے زیر اثر آ گئے تھے ، بالکل غلط ہے ۔ بیت الحکمۃ وغیرہ کے تراجم مامون کے زمانے میں ہوئے ہیں اور تراجم کا ہونا یونانی فکر کی طرف متوجہ ہونے کا سبب نہیں ۔ فلسفیانہ فکر کی نشو و نما اور مسلمانوں میں فلسفیانہ فکر کے تقاضے کے ابھر آنے کے نتیجے میں ہم یہ جاننے کی سعی کریں کہ دوسری تہذیبوں نے اس سلسلے میں کیا کیا ہے ۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ جو چیلنج اسلامی تہذیب کو اس دور میں آیا وہ فکری چیلنج ہے ۔ اس کے جواب کے لئے مبلغینِ اسلام کیا طریقے اختیار کرتے ہیں ۔ مثلاً میرے خیال میں یہ کلامی قسم کے مسائل تھے اور ایک عرصہ تک مسلمان انہیں چھیڑتے ہوئے ڈرتے رہے ۔ اس سے پہلے کے مفسرین؛ یعنی خلفائے عباسیہ کے دور سے قبل کے مفسرین کی تفسیروں میں آپ یہ نہیں پائیں گے کہ وہ حروف مقطعات یا قرآن مجید میں اس قسم کے دوسرے متشابہات کو روکنا چاہتے ہیں یا چھیڑنا نہیں چاہتے ۔ جب یونانی فکر کا حملہ ہوا تو مسلمانوں کے ذہن میں طرح طرح کے سوالات پیدا ہوئے کہ مذہبی معتقدات کی فکری اساس کیا ہے ۔

ذہن سے متعلقہ مسائل میں خالص نظری رجحان کا تقاضا یہ ہے کہ فلسفیانہ انداز کے غور و فکر کی نشو و نما ہو ۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ فکر کے آغاز کو یونانی فکر کے حملے کا نتیجہ کہنا صحیح نہیں ، بلکہ مسلمانوں میں فلسفیانہ فکر کا تقاضا پیدا ہونا (جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے) سبب ہے اور یونانی افکار کی طرف مسلمانوں کا توجہ کرنا اس کا نتیجہ ہے ۔ یونانی فکر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف حملے سے تعبیر کریں تو اس کے جواب میں مسلمانوں کا ردِّ عمل انفعالی نہیں ، بلکہ فاعلانہ ہے اور اُنہوں نے یونانی فکر کی ترجمانی نہیں ، اس کی تطہیر بھی کی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ عالمی سطح پر صدیوں تک ذہنی اور فکری امامت ان کے ہاتھ میں رہی آپ کہہ سکتے ہیں کہ جب ہمارے اوپر اس مستعراتی نظام نے غلبہ پایا تو ہم نے اس نظام کو قبول کیا ۔ کیا اس نظام میں اپنے آپ کو منوانے اور مفید ثابت ہونے کا کوئی پہلو تھا یا نہیں ؟ بیرونی حملوں کا جواب دینے کے لئے اس وقت جو ردِّعمل تھا آج بھی اسی طرح کا ردِّعمل ہے مگر دونوں ادوار میں نازک سا فرق ہے ۔ فرق یہ ہے کہ ہم بین الاقوامی سطح پر اُس دور میں غالب اور مضبوط تھے اور ہماری حیثیت یہ نہیں تھی کہ دوسرے ہم کو مضمحل کرنے میں کامیاب ہو گئے ہوں

جب کہ آج ہماری حالت یہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر ہم اضمحلال میں مبتلا ہیں ۔ اسی طرح دونوں ادوار کی نفسیات میں بھی فرق ہے ۔ اُس دور میں جن لوگوں نے یونانی اندازِ فکر کو قبول کر لیا تھا، مسلم معاشرے میں اُن کا کوئی مقام نہیں رہا تھا ۔ اس لئے سوادِ اعظم اور مسلمان جمہور نے اسے کبھی وہ عظمت اور مقام نہ دیا جو کتاب و سُنّت اور روایتی اندازِ فکر کو حاصل رہا تھا ۔ آج بھی صورتِ حال یہی ہے کہ عوام کی وفاداری اسلام ہی سے ہے اور وہ تمام لوگ جو تجدید پسندی کے انداز میں سوچ رہے ہیں، اپنا اثر قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوتے ہیں ۔ بلا شبہ وہ مغربی انداز فکر سے سازگاری پیدا کرنے کی جتنی سعی کریں گے اتنا ہی ہماری زندگی پر مخالفین کی گرفت مضبوط کرتے چلے جائیں گے ۔ دراصل وہ یہ سمجھتے نہیں پاتے کہ اصل مسئلہ کیا ہے رہا سازگاری پیدا کرنا، تو یہ اس مسئلے کا علاج نہیں، بلکہ یہ تو ایک موت ہے ۔ جس طرح شیر گھاس کھا کر زندہ نہیں رہ سکتا اور بکری گوشت کھا کر اور خون پی کر زندہ نہیں رہ سکتی، بالکل اسی طرح مختلف نظامہائے فکر میں جو تہذیبیں نشوونما پاتی ہیں وہ کسی نامانوس تصور کے سہارے اپنے آپ کو کبھی مضبوط نہیں کر سکتیں، بلکہ جب ان کے اندر مغائر تصورات راہ پاتے ہیں تو وہ ان کے اختلال کا موجب بن جاتے ہیں ۔ اگر خود معاشرے کے اندر سے ان کا تدارک نہ اُبھرے تو ان کا زوال ہو جاتا ہے ۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیرونی فکری حملوں کے جواب میں جو ردِّعمل پیدا ہوتا ہے وہ اس بناء پر مختلف ہو سکتا ہے کہ کسی زمانے میں، جب یونانی فکر نے مسلمانوں پر حملہ کیا تھا، مسلمان سیاسی لحاظ سے مقتدر تھے ۔ آج ایک بڑا بنیادی فرق یہ ہے کہ مسلمانوں کے ذہن پر مغربی فکر کا غلبہ ہے ۔ وہ مغربی افکار سے ان کی برتری کی بنا پر مغلوب نہیں، بلکہ اپنے سیاسی ضعف کی وجہ سے مغلوب ہو گئے ہیں ۔ صرف رُومی فاتحوں اور یونانی مفتوحوں کے باب میں یہ بات درست نہیں، بلکہ خود آپ کی اپنی تاریخ بھی شاہد ہے کہ چنگیز خان اور ہلاکو خان نے آپ کو تاراج کیا تھا ۔ اس کے بعد ان کی نسل مسلمان ہو گئی ۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ آپ کے نظامِ فکر کی برتری کی وجہ سے اس کے آگے سپر ڈالنے پر مجبور ہو گئے تھے ۔

بہت اعلیٰ تہذیب و تمدن کی حامل قوم اگر جانبازی کے ولولے سے عاری ہو جائے تو غیر مہذب بربریت کے حامل وحشی عوام کے ہاتھ سے فنا ہوتی ہے؛ تاہم فکر اتنی

بڑی قوت ہے کہ سیاسی لحاظ سے ایک فاتح قوم اپنی مفتوح قوم کے فکری غلبے کے سامنے سپر ڈالنے پر مجبور ہو جاتی ہے لیکن یہ کمال اس فکری عظمت کا ہے جو سرفروشی اور جانبازی کا ولولہ رکھتی ہو ۔ اگرچہ آج جب ہم سیاسی لحاظ سے اس حیثیت میں نہیں جس میں ہم اپنے دور اقتدار میں تھے اس کے باوجود اگر مغربی فکر کے مقابلے میں ہم اپنی فکری عظمت کا شعور برقرار رکھ سکیں تو ہمارے اُس دور کے اور اس دور کے ردعمل میں کوئی فرق نہیں ہو گا لیکن آج ہمارے اضمحلال کی وجہ یہ ہے کہ خود ہمارے روایتی انداز فکر کے نمائندے اپنی جگہ اضمحلال کا شکار ہیں جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ جدید ذہن اور راسخ العقیدہ ذہن کے نمائندوں کے درمیان ایک مماثلت ہے کہ دونوں اسلام کے مستقبل سے مایوس ہیں ۔ اضمحلال کو ہماری پستی میں بہت بڑا دخل ہے اور آپ یہ سوچیں کہ اس وقت دنیا میں ایک تو مغربی فکر ہے اور دوسری طرف اشتراکی ۔ ان دو کا اثر ایک طرف ، مگر جو انتشار اور پراگندہ خیالی آپ کے اپنے اسلامی حلقے کے اندر ہے اس میں آپ غور کریں ۔ کیا اس اضمحلال کے ساتھ ، اس پراگندگی کے ساتھ ، آپ اس چیلنج کا جواب ہو سکتے ہیں ؟ اگر آپ کسی مسجد کے خطیب سے جا کر پوچھیں کہ اشتراکیت کیا ہے شاید وہ وہی جواب دے گا جو مارکس نے دیا تھا ۔ لیکن آپ تمام خطیبوں سے اور مساجد کے ائمہ سے جا کر پوچھیں کہ اسلام کیا ہے اور اس کا جواب ایک سطر میں مانگیں تو آپ یقین کریں کہ ہر ایک کا جواب مختلف ہو گا ۔ کیا اس پراگندہ خیالی کے ساتھ ہم اس چیلنج کا جواب ہو سکتے ہیں ؟ اس کے لئے تو ہمیں نئے سرے سے سعی کرنا پڑے گی اور ہمارے راسخ العقیدہ فکر کے ذہن میں خود قرآن مجید کے بارے میں جو التباس ہے ، اُسے دور کرنا پڑے گا ۔

بلاشبہ جب تک ہم اپنے افکار کی بنیاد پر کوئی منظم جدوجہد ایسی نہیں کریں گے جس میں ہمیں یہ یقین بھی حاصل ہو کہ جو کچھ ہم کرنا چاہتے ہیں اسے حتماً اور یقیناً کر سکیں گے ، اس وقت تک ہماری جدوجہد میں جان اور یقین پیدا نہیں ہو گا ۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ یقین کیوں مفقود ہوا اور کیسے پیدا ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک ہم اس اعتبار سے اپنے فکر کو کسی خاص سوال کے تحت مرکوز نہ کریں ، اس وقت تک یہ پتا نہیں چلے گا کہ اس مسئلے کے بارے میں مختلف خطوں کے اندر کیا

انداز پیدا ہوا اور اگر وہ مختلف ہے تو اس کے اسباب کیا تھے اور کیونکر ہوئے ۔ اسلام ایک ایسا معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو اور اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی افراد پر مشتمل ہو جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد و معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں اور اس معاشرے میں بنائے استحکام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وفاداری ہو ۔ اب یہ سوال لازماً پیدا ہو گا کہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی معاشرے کی کیا ضرورت ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تمام گروہ اور تمام جماعتیں اور وہ تمام اجتماعی ہیئتیں جو محدود وفاداریوں پر قائم ہوتی ہیں ، معاندانہ ہوتی ہیں اور تمام دوسری تنظیمات اور گروہوں کے ساتھ ان کا ذہن معاندانہ ہوتا ہے ۔ قرآن سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ پوری نوع انسانی پہلے ایک امت تھی ، اس کے بعد ان کے مفادات نے ان میں اختلاف ڈلوا دیا اور پھر وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے ۔ اسلام نوع انسانی کو از سر نو صحیح بنیادوں پر منظم کرنا چاہتا ہے ۔ اس لئے ہمیں نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی فلسفے کی ضرورت ہے ۔ آج کی دنیا میں محدود وفاداریوں کی بنیاد پر جو گروپ اور جو تہذیبیں قائم ہوئیں وہ اس مسئلے پر اسلام سے متصادم ہیں ، کیونکہ کچھ بے انصافیاں اور بے نظامیاں خود محدود وفاداریوں پر قائم ہونے والے گروہ کے اندر پائی جاتی ہیں اور ان کی بنا پر جو لوگ مظلوم اور محروم ہیں ان کے لئے اسلام میں ایک کشش ہے ۔ ہمارا دین اور سیاست بالکل ایک ہے اور اس کے لئے جو جو مفادات مہلک اور بے معنی ہیں ان کا تدارک کرنا بیک وقت دین بھی ہے اور سیاست بھی ۔ عالم اسلام کے کسی حصے میں بھی ، جب تک ہم نے مغربی تصورات کو قبول نہیں کیا تھا ، پوزیشن یہ تھی کہ کوئی مسلمان چاہے اس علاقے کی زبان جانتا ہو یا نہ جانتا ہو اپنے آپ کو اجنبی نہیں سمجھتا تھا ۔ توحید کا عقیدہ ایک سطح پہ تو ایک Concept (تصور) ہے اور جب توحید کو محسوسات کے ساتھ سازگار بنانے اور ان میں باہمی ربط پیدا کرنے کی سعی کی جائے اور توحید کا اثر جب محسوس حقائق پر لایا جائے گا ، تو وہ یہ ہو گا کہ نوع انسانی کو ایک وحدت قرار دیا جائے ۔ عبودیت کا ایک طرف اخلاقی تقاضا ہے یعنی عقلی اور روحانی تقاضا ، جس سے نوع انسانی کے لئے دل سوزی اور فلاح و بہبود کی آرزو پیدا ہو گی اور دوسری طرف معاشی مفاد ہے ۔ چنانچہ انفرادی اور اجتماعی Idealistic Culture کا مطالبہ اس طرح پورا ہو گا کہ اخلاق اور معیشیت کے درمیان جوابی ، اضافی ، مستضافی ربط کو

تسلیم کیا جائے ، اسے متعین کیا جائے ۔ تو جب قرآن مجید نیکی کی تعریف اس طرح کرے کہ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (تم اس وقت تک نیکی حاصل نہیں کر سکو گے جب تک اپنی پسندیدہ چیزوں کو صرف نہیں کرو گے ۔ آل عمران ۳:۹۲) یعنی "انفاق" فاعل "اخلاق" سے مستفید ہونے والے کی معیشیت ہو اور یہ باہمی ، جوابی ، اضافی ، مستقضائی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہوں تبھی Idealistic Culture کا انداز پیدا ہو گا ، اس کے بغیر نہیں ۔ اسلام کی مذہبیت خود اپنی جگہ مکمل ہے اور اس کی محتاج نہیں کہ حسی تہذیب اور تخیلی تہذیب کے تصورات کو جمع کیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے تو دونوں کے نقائص ہی چند در چند ہوتے جائیں گے ۔ اسلامی تہذیب بجائے خود کامل ہے اور اس سے انحراف کی وجہ سے تہذیب ٹکڑوں میں بٹ کر رہ گئی ہے ۔ آج اگر ہم نے خود اپنے معاشرے کے اندر حسی تہذیب اور تخیلی تہذیب دونوں کو الگ کر دیا ہو تو اسلام کی اس خصوصیت کی نفی اور اسلام کے خلاف تخریبی انداز ہمارے اپنے اقدام سے پیدا ہو گا ۔ قطع نظر اس کے کہ دوسروں نے کیا کیا ، ہم نے یہ طرز عمل مستعمراتی نظام کے زیر اثر اختیار کیا ہے ۔

اسلام کا مستقبل

عصرِ حاضر کی روح یہ ہے کہ "سیاسی تصور سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصور ہے اور معاشی مفاد سب سے اہم مفاد ہے"۔

سیاسی فکر کا موضوع ریاست ہے۔ ریاست معاشرے کی تنظیم سے وجود میں آتی ہے، اس لئے ریاست سے پہلے معاشرے کا وجود ضروری ہے۔ جیسا معاشرہ ہو گا ویسی ریاست ہو گی اور معاشرہ محض افراد کے مجموعے کا نام نہیں بلکہ ایسے افراد کے مجموعے کا نام ہے جن میں یکسائی کردار کی بناء پر وحدت کا شعور بھی پایا جاتا ہو۔

معاشروں میں وحدت کا شعور جغرافیائی وحدت؛ یعنی وطن پرستی، زمین پیوستگی کی بناء پر بھی پیدا ہوتا ہے۔ نسلی وحدت بھی اجتماعی وحدت کے شعور کی اساس بنتی ہے اور معاشی مفاد کے ایک ہونے سے بھی اجتماعی وحدت کا شعور پیدا ہوتا ہے۔ جیسے وطن پرستی کی بنیاد پر امریکہ میں، نسلی وحدت کی بنیاد پر عرب ممالک میں اور معاشی مفاد کے ایک ہونے کی اساس پر رُوس میں۔ مگر جب مفادات ٹکراتے ہیں تو حقوق کا تصادم رفع نہیں ہو سکتا، صرف فریب سے یا طاقت سے دبایا جا سکتا ہے۔

وہ ریاستیں جو محدود وفاداریوں کے شعور پر مبنی معاشروں کے منظم ہونے سے وجود میں آتی ہیں اُن کا طرزِ عمل دوسروں کی طرف عداوت و عناد کی نفسیات سے متعین ہوتا ہے اور ایسی تمام ریاستوں میں افراد اور افراد کے درمیان ، عوام اور حکومت کے درمیان اور ایک ریاست اور دوسری ریاست کے درمیان مفادات کا تضاد اور حقوق کا تصادم برقرار رہتا ہے ۔ اس تضاد اور تصادم کی وجہ سے لاقانونیت ، بے اصولی اور مطلق العنانی کے انداز میں بعض حقوق کو رد اور بعض کو قبول کرنا لازم آتا ہے ۔ یہ ملحوظ رہے کہ فرائض کے حوالے کے بغیر حقوق پر اصرار سے تضاد و تصادم کی فضا پیدا ہوتی ہے ۔

بخلاف اس کے ، اسلام کا مقصود ایک ایسے معاشرے کا قیام ، اُس کی بقاء اور ترقی ہے جو نوعِ انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو اور وہ مفاد پرستانہ عناد میں مبتلا نہ ہو بلکہ اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو تاکہ فرائض کی بجا آوری پر اصرار سے حقوق میں تصادم پیدا نہ ہو اور عملی جدوجہد میں اجر کی توقع غیراللہ سے وابستہ نہ ہو ، اور اسلامی معاشرے میں افراد کی جدوجہد معاشرے کو ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رکھتا ہو ، اور معاشرے کی جدوجہد افراد کو سلامتی مہیا کرنا ہو تاکہ فرد اور معاشرے کے درمیان تضاد نہ ابھر سکے؛ اور فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں اور ایسے معاشرے میں استحکام کی اساس محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خالص وفاداری ہو جس میں شرک فی النبوت کا شائبہ پیدا نہ ہونے پائے ۔

قرآن مجید ، نوعِ انسانی کو ایسے مثالی معاشرے کا نہ صرف نصب العین مہیا کرتا ہے بلکہ اس نصب العین کو پانے کی حتمی ، قطعی اور یقینی طور پر نتیجہ خیز ہدایت بھی مہیا کرتا ہے جس کے مطابق جدوجہد کر کے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں ایسا معاشرہ نہ صرف وجود میں آیا بلکہ قوانین کے تحت جدوجہد کرنے میں اس ہدایت کے نتیجہ خیز ہونے کی ضمانت تھی ، انہیں قرآن مجید میں پیش کر کے حجۃ الوداع کے روز نازل ہونے والی آیت میں تکمیلِ دین کا دعویٰ کر کے نوعِ انسانی کو نئی بعثت اور نئی ہدایت کی احتیاج سے بھی بے نیاز کر دیا؛ کیونکہ تکمیلِ دین تبھی ممکن ہے جب قرآن مجید کی رو سے مطلوبہ نتائج کے لئے بعثت اور ہدایت کی احتیاج باقی نہ رہے ۔

جب تک بین الاقوامی سطح پر ہمارا زوال نہیں ہوا تھا ہم اس یقین سے محروم نہیں

ہوئے تھے کہ غلبۂ دینِ حق ، قرآنی ہدایت کے تحت ، محمد رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے اتباع کا نتیجہ تھا مگر بین الاقوامی سطح پر جزواً غالب ہونے کے بعد ہم نے قرآن مجید کی اس حیثیت کو فراموش کر دیا جس کا دعویٰ "اِنْ ھُوَ اِلَّا ذِکْرٌ لِّلْعٰلَمِیْنَ" (یہ تو سارے جہانوں کے لئے نصیحت ہے ۔ یوسف ۱۲ : ۱۰۴) میں پایا جاتا ہے اور جب تک ہمارا غلبہ برقرار رہا ہم نے قرآن مجید کے اس دعویٰ پر توجہ مرکوز رکھی ۔ اِنْ ھُوَ اِلَّا ذِکْرٌ لَّکَ وَلِقَوْمِکَ (یہ تو تمہارے لئے اور تمہاری قوم کے لئے نصیحت ہے ۔ الزخرف ۴۳:۴۴) ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع سے صرف مسلم معاشرے کے اندر کے مسائل کو حل کرنے اور غلبۂ اسلام سے مسلّح ہونے والے خصائلِ زندگی کو محفوظ کرنے کے لئے اسلامی قانون کو اجتہاد کے ذریعے ہمہ گیر بناتے رہنے کی جدوجہد جاری رکھی اور اس طرح اسلام کا معاشرتی نظام ، اجتماعی نظام ، معاشی نظام ، سیاسی نظام ، اخلاقی نظام قانون کی شکل میں کتاب و سنت کی بنیاد پر مدون ہوتا رہا؛ یہاں تک کہ معاشی انقلاب کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ سے چھن گئی ۔ اس کے نتیجے میں ہم بین الاقوامی سطح پر مضمحل ہو گئے اور مخالفِ اسلام طاقتوں کو بین الاقوامی سطح پر سیاسی غلبہ بھی حاصل ہوتا چلا گیا اور عمرانی اور معاشی تصورات بھی اُن ہی کے مسلّم ہو گئے ۔ جن مغربی اقوام کو مسلمانوں پر غلبہ حاصل ہوا انہوں نے مسلمانوں پر مستعمراتی نظام مسلط کر دیا اور اپنے تسلط کو برقرار رکھنے کے لئے مسلمانوں کی عمرانی ثقافتی زندگی میں اختلال پیدا کرنے کی غرض سے ان کی عمرانی زندگی کی اساس یعنی شرعی نظام کو ختم کر دیا ۔ اُنہوں نے زمین پیوستگی اور وطن پرستی کو معاشرے کی اساس بنا دیا ۔ معیشت اور سیاست کو لادینی (Secular) بنا دیا اور نظامِ تعلیم کو بھی لادینی بنا دیا جس کا اثر یہ ہوا کہ عقیدے اور عبادات کا کوئی اثر نہ معاشرت پر باقی رہا نہ معیشت پر ، نہ سیاست پر نہ اخلاق پر اور نہ تعلیم پر ۔ جب زندگی کے معاشرتی ، معاشی ، سیاسی ، اخلاقی اور تعلیمی تمام مسائل لادینی نقطۂ نگاہ سے حل ہونے لگے تو عقیدہ وہم باطل (Myth) بن کر رہ گیا اور عبادات رسوم و ظواہر (Rituals) میں تبدیل ہو کر رہ گئیں اور مذہب نظامِ زندگی اور اسلوبِ حیات کے بجائے ذاتی ، نجی ، شخصی ، باطنی پہلو سے وابستہ ہو کر اس مقام پر آ گیا جو دوسرے مذاہب کو حاصل تھا ۔

معاشرے کی نشوونما کی تین شرائط ہیں ۔ ایک انسانی شخصیت کی نشوونما ، دوسرے

ہیئتِ عمرانی کی تکمیل اور تیسرے ماحول کی تسخیر۔ جب سے اس دور کی غالب حسی صنعتی ثقافت نے پہلی دو شرطوں کو پورا کیے بغیر ماحول کی تسخیر کے لئے علومِ طبیعی اور صنعت میں ترقی کی ہے، مزعومہ مفادات اور مفاد پرستانہ تخریب کاری کی وجہ سے پوری انسانیت نہ ختم ہونے والی کشمکش میں مبتلا ہے اور صنعت کی ترقی سے مرعوب ہو کر یہ نعرہ لگایا جا رہا ہے کہ اس دور میں اخلاق اور مذہب کی بنیاد پر کوئی انقلاب نہیں لایا جا سکتا۔ اس نعرے میں روئے سخن اسلام اور مسلمانوں کی طرف ہے۔ بین الاقوامی سطح پر سرمایہ داری اور اشتراکیت کی حامل طاقتیں ایک دوسرے پر غلبہ پانے اور کمزور اقوام کو اپنے حلقۂ اثر میں لے کر ان کا استحصال کرنے میں مصروف ہیں۔ پوری انسانیت بڑی طاقتوں کے استحصال کا شکار ہے۔

بین الاقوامی سطح پر عالم اسلام کے مضمحل ہو جانے کے بعد جب سے مسلمانوں کی سیاسی اور معاشی زندگی پر دوسروں کی گرفت مضبوط ہوئی ہے ان کا مذہبی ذہن اس لئے اضطراب میں ہے کہ مغربی اقوام کی سیاسی اور معاشی گرفت سے آزاد ہونے کی کوئی راہ نظر نہیں آتی جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے غلبے کے دور میں اپنے مذہبی، اخلاقی، معاشرتی، معاشی، سیاسی پہلوؤں کو اسلامی خصائص کے ساتھ محفوظ رکھنے کی جو سعی کی تھی وہ مسلمانوں کے ہاتھ سے معاشی انقلاب کی قیادت چھن جانے کے باعث بے اثر ہوگئی اور اسلامی فضائل حیات سے محروم ہونے کے بعد ان کو محفوظ رکھنے کی تدابیر انہیں دوبارہ قائم کرنے سے قاصر ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل کی نسبت ایک اضطراب انگیز تشویش میں مبتلا ہیں۔

آج بھی اسلام ہی اس کی اہلیت رکھتا ہے کہ دنیا کو اخلاقی اعتبار سے ایک صحتمند، معاشی اعتبار سے عادلانہ اور عمرانی اعتبار سے ایک پائیدار تہذیب عطا کر کے اسے باقی رکھ سکے کیونکہ عصر حاضر کی روح کا یہ تقاضا بھی کہ سیاسی تصور سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصور ہے، اسلام ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کی رو سے دین اور سیاست اس معنی میں ایک ہیں کہ محدود مفادات کی وفاداری پر منظم قومیں اسلام کو مٹانا چاہتی ہیں۔ اسلام کی حفاظت بیک وقت دین بھی ہے اور سیاست بھی، اور عصرِ حاضر کی روح کا یہ تقاضا بھی کہ معاشی مفاد سب سے اہم مفاد ہے، اسلام ہی کی بدولت پورا ہو سکتا ہے۔ اسلام کے نقطۂ نظر سے زندگی ایک وحدت ہے اور اخلاق اور معیشت جوابی،

اضافی ، مستضافی اور وجوبی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں ۔ دوسروں کی معیشت کے تقاضے پورا کرنے پر اخلاقی فضیلت منحصر ہے جیسا کہ اس آیۂ پاک سے واضح ہوتا ہے : لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (جب تک تم اپنی عزیز چیزوں میں سے خرچ نہ کرو گے ، نیکی نہ پا سکو گے ۔ آل عمران ۳:۹۲) اور اجتماعی زندگی میں اخلاق اور معیشت کے ربط ہی کے حوالے سے وہ انقلاب برپا ہو سکتا ہے جس کی نوعِ انسانی کو احتیاج ہے ۔ جب سے ہم استعمار کی گرفت میں آئے ہیں ہمارا معاشرہ ، ہماری معیشت ، ہماری سیاست ، ہمارا اخلاق اور ہماری تعلیم خواہ دینی ہو یا لادینی ، سیکولرازم (لادینیت) کے زیر اثر ہے اور ہم یہ بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ جو لوگ بین الاقوامی سطح پر اپنے دشمنوں کو معاشی اور سیاسی گرفت میں ہوں انہیں قرآن سے کیا رہنمائی میسّر آ سکتی ہے ۔ اس معذوری کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے خود ساختہ نظامِ افکار کے تحت معاشرت ، معیشت ، سیاست ، اخلاق اور تعلیم میں جن مقاصد کو اپنایا ہے وہ اتباعِ سنت سے نہیں بلکہ انحراف عن السنت سے پورے ہوتے ہیں اور ہم اپنی بے یقینی اور بے اعتمادی کو چھپانے کے لئے اسلامی اسلوبِ حیات کے ہمہ گیر اور مکمل ہونے کا نعرہ بغیر یہ سمجھے ہوئے لگاتے ہیں کہ اسلوبِ حیات تمدنی زندگی کی حیثیت مستمرہ کو برقرار رکھنے کی تدبیر ہے اور محرومی کے بعد کسی حیثیت پر فائز ہونے کی نہیں ۔

ہم اس حقیقت سے صرفِ نظر کرنا چاہتے ہیں کہ مطالعۂ قرآن سے غلبۂ حق کی آرزو پیدا ہوتی ہے مگر غلبۂ باطل اور شکستِ حق کا مشاہدہ ہو رہا ہے اور اسوۂ مبارک سے انحراف ہمارے مقاصد کے بدل جانے کا نتیجہ ہے ۔ اگر معاشرت ، معیشت ، سیاست ، اخلاق اور تعلیم میں مقاصد بدل گئے ہوں تو اسوۂ مبارک سے انحراف ضروری ہو جائے گا ۔

ہمارا معاشرہ، جو نسلیت یا وطن پرستی ، زمین پیوستگی ، جغرافیائی وفاداری کی اساس پر ، مطالبہ حقوق کے اصرار پر، قائم نہیں ، متزلزل ہو رہا ہے اور اسلامی معاشرے کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ارکانِ دین (اقرارِ توحید و رسالت ، صلوٰۃ ، زکوٰۃ ، صوم ، حج پر عمل) کی بدولت وجود میں آنے والی یکسانی کردار سے پیدا ہونے والے شعورِ وحدت کی اساس پر وجود میں آتا ہے اور غلبۂ دینِ حق کے لئے منظم ہو تو اسلامیت سے متصف ہوتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى يَكُونَ هَوَاهُ

تَبعاً لِمَا جِئتُ بِہٖ (تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب اس کی خواہشات میرے پیغام کے تابع نہیں ہو جاتیں) اور قرآن کا موقف یہ ہے هُوَ الَّذِيْ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ۔ (اسی نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تاکہ تمام ادیان پر غالب رہے اور چاہے کافر اسے ناپسند ہی کیوں نہ کریں ۔ التوبہ ۹:۳۳)

ہماری معیشت کا اباحتی نمونہ حرام و حلال ، ناجائز اور جائز کے امتیاز سے بے نیاز ہے جس میں فاحشہ کاری ، سود خوری ، ریس ، اور سٹہ معاشی تخلیق کے عمل کی حیثیت سے ازروئے آئین مسلّم ہیں ۔ اور جو لوگ بزعم خویش اسلام کے داعی ہیں وہ معاشی تخلیق کی جدوجہد کے اخلاقی ضابطے کے تابع ہونے کو ، انفرادی ملکیت پر اصرار کو اور اسلامی نقطۂ نظر سے دولت کی تقسیم کو اسلامی معیشت سمجھتے ہیں ۔ حالانکہ ازروئے قرآن معاشی تخلیق کی جدوجہد میں تعطل کو دور کرنے کا عمل اسلامی معیشت ہے اور جن لوگوں کی زندگی میں تعطل موجود ہے ان کو وسائل تخلیق مہیا کرنا ہی اسلامی نظام معیشت ہے اور جن لوگوں کی زندگی معاشی تعطل کا شکار ہے، جیسے یتامیٰ اور مساکین، ان کا تعطل رفع نہ کرنا تکذیبِ دین ہے ۔ جس کے بعد نماز 'دکھاوا' رہ جاتی ہے جیساکہ سورۂ ماعون سے معلوم ہو جاتا ہے اور قرآن مجید اس آیۂ پاک کی رو سے لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (تم اس وقت تک نیکی حاصل نہیں کر سکتے جب تک وہ انفاق نہ کرو جو تمہاری نظر میں پسندیدہ ہے ۔ آلِ عمران ۳:۹۲) اخلاقی فضیلت 'بِرّ' کو انفاق سے وابستہ کر کے فاعل اخلاق کی نیکی و انفاق سے مستفید ہونے والے کی معیشت کو باہمی جوابی اضافی ، مستضافی اور وجوبی طور مربوط قرار دیتا ہے ۔

سیاست میں ہمارا حال یہ ہے کہ ریاست کا وظیفہ انفرادی مفادات کا تحفظ شمار ہوتا ہے ۔ اس وظیفے کی انجام دہی کے لئے تنظیم بطور طریقِ کار کے ضروری ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جس معاشرے میں مطالبۂ حقوق پر اصرار کیا جا رہا ہے ، اس میں حزبِ اقتدار اور حزبِ اختلاف کے درمیان رسہ کشی ہو رہی ہے اور کامیابی کا انحصار اس بات پر ہے کہ اپنے عیب کو ہنر اور دوسرے کے ہنر کو عیب ثابت کیا جا سکے ۔ یہی جمہوریت ہے اور اقتدار کے آرزو مندوں کی کامیابی کی شرط ہے ۔ جمہوریت میں اقتدار عوام کا حق متصور ہوتا ہے ۔ یہ موقف اس ملوکیت کے ردّ عمل کے طور پر ابھرا ہے

جس کی رو سے بادشاہ کی زبان سے نکلا ہوا لفظ قانون ہے اور خود بادشاہ کی ذات قانون کی اطاعت سے بالا تر ہے اور معاہدۂ عمرانی کا ایک نظریہ یہ ہے کہ معاہدہ افراد کے درمیان ہے کہ بادشاہ کی اطاعت کریں گے ۔ بادشاہ کی معاہدۂ عمرانی میں ایسا فریق ہے جس کے صرف حقوق ہیں ، وہ فرائض سے مستثنیٰ ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تھیاکریسی بادشاہت خدا کی ہے ۔ بخلاف اس کے اسلامی ریاست اسلامی معاشرے کی تنظیم کا نام ہے اور تنظیم عبارت ہے حاکم اور محکوم کے وجود میں آنے سے ۔ جب حاکم اور محکوم وجود میں آ جائیں تو حاکم کو اپنی اطاعت بہ جبر کرانے کا اختیار بھی قانوناً حاصل ہے ۔۔۔ اور یہیں سے سیاسی تناقض کی ابتدا ہوتی ہے ۔ اگر اطاعت کا مطالبہ ہوسِ اقتدار کی خاطر کیا جائے تو تناقض پیدا ہوتا ہے اور محکوموں کی بہی خواہی کے لئے اطاعت کا مطالبہ کیا جائے تو تناقض رفع ہوتا ہے اور یہ جب ممکن ہے جب مطیع و مُطاع دونوں منزل من اللہ قانون کے یکساں تابع ہوں ۔ اسلامی شریعت کی اصطلاح میں محمد رسول اللہ علیہ وسلم "شارع" ہیں یعنی Law-Giver ، وہی مطاع ہیں اور مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ (جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اُس نے خدا کی اطاعت کی ۔ النّساء ۴ : ۸۰ ، ان کی شان میں وارد ہے کیونکہ آپ کی اطاعت کے بغیر اللہ کی اطاعت کسی طرح متصور نہیں ہو سکتی ، اور چونکہ ریاست ایک انسانی ادارہ ہے جس کی تنظیم میں مطیع اور مُطاع دونوں کا انسان ہونا ضروری ہے ، اس لئے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اپنے آپ کو خلیفۃ اللہ نہیں بلکہ "خلیفۂ رسول اللہ" کہتے ہیں ۔

قانون رائج الوقت سے جو سیکولر قسم کا ہے نہ عصمت کا تحفظ مقصود ہے نہ جان کا نہ مال کا کیونکہ قانون کا مقصد حدود اللہ کو نافذ کرنا نہیں؛ حالانکہ قانون تعزیری کی غایت قصاص ہونا چاہیے کیونکہ لَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یَا اُولِی الْاَلْبَابِ (اے عقل والو قصاص ہی میں تمہارے لئے زندگی ہے ۔ البقرۃ ۲:۱۷۹) کی رُو سے قصاص میں زندگی ہے مگر جب فضائل کی تدریج بدل گئی تو قانون صرف مفاد پرستی کے تحفظ کا ذریعہ بن گیا ۔

ہمارے معاشرے میں ایک شگاف ہے ۔ ایک طرف جدید ذہن ہے دوسری طرف مذہبی ۔ جدید ذہن مصلحت پرستی اور لذت کوشی کو اخلاق سمجھتا ہے اور مذہبی ذہن کے نزدیک ارسطو ہی کا معیارِ اخلاق معیار ہے ۔ قرآنی معیار سے صرفِ نظر کر کے افراط و تفریط کے درمیان نقطۂ اعتدال کو معیار سمجھا جاتا ہے ، اگرچہ یہ معلوم نہیں کہ وہ نقطۂ

اعتدال کہاں واقع ہے۔ اس طرح نیکی اور بدی میں صرف مدارج کا فرق رہ جاتا ہے اور تفریط سے پیدا ہونے والی بدی میں زیادتی کرنے سے وہ نیکی بن جاتی ہے؛ افراط سے پیدا ہونے والی بدی میں کمی کرنے سے وہ نیکی بن جاتی ہے۔ حالانکہ قرآن مجید کی رُو سے نیکی اور بدی کا معیار "حکم" ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فعل جو حکم تعمیل کی نیت سے صادر ہو، نیکی ہے اور جو فعل حکم کی خلاف ورزی کی نیت سے سرزد ہو، بدی ہے۔

ہمارا نظامِ تعلیم بھی دو طرز کا ہے، ایک سیکولر (لادینی) دوسرا دینی۔ لادینی نظامِ تعلیم مستعمراتی مفادات کے تحفظ کے لئے وجود میں لایا گیا تھا جو عقائد اور عبادات کو زندگی پر اس لیے مؤثر نہیں رہنے دیتا کہ معاشرت، معیشت، سیاست، اخلاق اور تعلیم کے تمام تقاضے لادینی تدبیر سے پورے کئے جا رہے ہیں۔ چونکہ عقیدہ اور عمل زندگی کے ان پہلوؤں پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس لئے ایک وہم باطل (Myth) میں تبدیل ہو چکے ہیں اور عبادات کا کوئی اثر زندگی کے ان پہلووں پر نہیں ہے۔ عبادات، رسوم و ظواہر بن کر رہ گئی ہیں اور اصلاح اُمّت کا کوئی مُدعی ان رسوم و ظواہر کو عبادات صحیحہ بنانے کی تدبیر کی نشاندہی نہیں کرتا اور اپنے دعوے میں شدت کے پیش نظر اپنی "خواہش" کو یقین کہنے پر مصر ہے اور یقین کے راسخ کرنے کی کسی تدبیر کی احتیاج کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ یہ صورت حال اس بات کا نتیجہ ہے کہ عملی زندگی میں احکامِ فقہ کی پیروی خواہشات کی تسکین کے لئے کی جا رہی ہے اور اسلام کی برتری کے دعوے کے باوجود اسلامی اسلوبِ حیات کے تمام پہلو سیاسی نظام، اجتماعی نظام، اقتصادی نظام اور اخلاقی نظام سب کے سب زندگی میں ایک تنکے کے برابر تبدیلی اس لئے نہیں لا سکتے کہ یہ سب فقہی نظام کے مشمولات ہیں اور فقہ (اسلامی قانون) ان فضائل کو پیدا کرنے اور غالب کرنے کا نہیں بلکہ ان کو برقرار رکھنے کا ذریعہ ہے۔ اس وقت حال یہ ہے کہ زندگی کے ہر پہلو میں لادینیت (Secularism) غالب ہے اور شرعی قانون کی حیثیت، شخصی قانون (Personal Law) سے زیادہ نہیں رہی۔ علاوہ ازیں رائج الوقت دونوں معاشی نظام مطالبۂ حقوق کے اصرار پر قائم ہیں جن میں حقوق کا تصادم رفع نہیں ہو سکتا۔ حقوق کا تصادم زندگی کے سیاسی پہلو میں بھی ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ حزب اقتدار اور حزبِ اختلاف کے حقوق ٹکراتے ہیں اور

جمہوریت کے پرستار یہ رہنمائی کرنے سے عاجز ہیں کہ اسلام حقوق کے تصادم کو کیسے رفع کرتا ہے۔

دینی نظام تعلیم بھی لادینیت (Secularism) کو قبول کیے ہوئے ہے جو لادینی معاشرے میں صرف رسوم و ظواہر کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ اس کے تمام درسی نصابات یقین انگیزی کی صفت سے عاری ہیں۔ قرآن مجید کا مطالعہ دینی تعلیم کے نصابات میں داخل ہی نہیں۔ قرآن مجید کی جگہ تفسیر پڑھائی جاتی ہے اور تفسیر کے تمام علوم انسانی شعور کے زائیدہ ہیں۔

اسلامی معاشرہ

مسائل اور اُن کا حل

اسلامی معاشرے کی تشکیل

(۱) تکمیلِ آرزو پر ایمان بالغیب (۲) ہدایت خوف و غم سے محفوظ رکھتی ہے (۳) اسلامی معاشرہ کی ضرورت (۴) اسلامی معاشرہ کی بنیاد (۵) افراد کی خصوصیات (۶) ان خصوصیات کے حصول کے لئے طریق کار (۷) مطالبہ حقوق کی بجائے ادائیگی فرائض

الٓمٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَارَیْبَ فِیْہِ ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ

(وہ کتاب اس میں شک نہیں متقیوں کے لئے ہدایت ہے)

(۱) تکمیلِ آرزُو پر ایمان بالغیب

ہر سچائی اور ہر حقیقت سے بھی زیادہ جس کا یقین ممکن ہے وہ ہماری آرزو ہے جس میں کوئی مقصود مضمر ہے۔ شدت آرزو میں سب سے زیادہ اضطراب انگیز چیز اگر کوئی ہے تو وہ اس کے پورا ہونے کے بارے میں بے یقینی ہے۔ اللہ تعالے نے تکمیل

آرزو کی بنیادی شرط کی طرف توجہ دلائی ہے ۔ جس شرط کو پورا کئے بغیر آرزو کے لئے جدوجہد نہیں ہو سکتی وہ "ایمان بالغیب" کی شرط ہے؛ یعنی یہ یقین کہ وہ مقصود جو ابھی پردۂ غیب میں ہے عالمِ ظہور میں حاصل ہو کر رہے گا ۔ اس مقصود کے حاصل ہونے کی نسبت "ریب" شبہ "شک" وہم) اس خطرے پر مشتمل ہے کہ شاید مقصود حاصل نہ ہو یہاں دو باتیں ہیں ۔ کتاب شک و شبہ سے بالاتر ہے؛ نیز متقیوں کے لئے کتاب کا سرچشمۂ ہدایت ہونا بھی شک وشبہ مبرا ہے ۔ کتاب کے شک و شبہ سے بالاتر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کتاب نظری شکوک وشبہ سے بالاتر ہے اس کے بیان میں خطا کا کوئی احتمال نہیں ہے ۔۔۔ اس کتاب کا متقیوں کے لئے سرچشمۂ ہدایت ہونا شک و شبہے سے مبرا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب متقیوں کو غایت تک پہنچا کر رہے گی ۔ اس خدائی دعویٰ کی سچائی شک و شبہے سے بالاتر ہے ۔

کتاب کی نسبت ریب کا سرچشمہ یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کتاب مُنزل من اللہ ہے یا نہیں ۔ یہود اس ریب میں مبتلا تھے ۔ کتاب کے سرچشمۂ ہدایت ہونے کی نسبت ریب یہ ہے کہ جس طریقِ کار پر عمل کرا کے یہ کتاب غایت تک پہنچاتی ہے ، وہ طریق بے نتیجہ نہ نکل آئے اور غایت تک نہ پہنچا سکے ۔ پس کتاب کا مُتقیوں کے لئے موجبِ ہدایت ہونا بھی مشکوک ہو سکتا ہے جب غایتِ تخلیق وہی نہ ہو جو بحث کی غایت ہے اور اسی غایت تک قرآنی ہدایت کے ذریعہ سے پہنچانا مقصودِ الٰہی ہے ۔

یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ "ہدایت" کے معنی ایک تو یہ ہیں کہ وہ واضح کرے کہ مقصود کیا ہے، اس کی نشاندہی کرے، اس کے حاصل کرنے کی راہ میں جو مشکلات ہیں اُنہیں بیان کرے ۔ اس حد تک دُعا قبول بھی ہو جائے تو فطرت انسانی مطمئن نہیں ہوتی ۔ اِھدِنَا الصِّراطَ المُستَقِیمَ کی دعا غایت کار پر پہنچانے اور ایصال الی المطلوب کی دعا ہے ۔ اس سے کم مقصود کی دعا نہیں ہے ، اور جہاں تک غایت کو پانے کا تعلق ہے وہ کچھ اور ہے ، اور جہاں تک یہ سمجھنا کہ مقصود تک رسائی کیوں کر حاصل ہوگی اور بلت ہے ۔ جو تدبیر مقصود تک پہنچائے گی لیکن مقصود تک پہنچنے سے پہلے اس پر یقین ہو جائے وہ ایمان بالغیب ہے ۔ مقصد کو پانے کے بعد وہ یقین ایمان بالشہادت ہو جائے گا ۔

۲ ۔ ہدایت خوف و غم سے محفوظ رکھتی ہے :

اگر غایت قصویٰ غلبۂ دینِ حق اور اسلامی معاشرے کی تشکیل اور اُس کی ترقی غلبۂ دین حق کا ذریعہ ہو جو عمرانی اعتبار سے مستحکم، اخلاقی اعتبار سے صحتمند اور معاشی اعتبار سے عادلانہ ہو ، جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو ، جس کے افراد کی خصوصیت یہ ہو کہ وہ اخلاقی جدوجہد کرنے والے ہوں، روحانی الذہن ہوں ، جن کی جدوجہد کا رُخ یہ ہو کہ وہ فرد اور معاشرے کو ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رکھیں ۔ جب اسی دعوے کے ساتھ قرآن نازل ہوا ہو جیسا کہ اس آیہ پاک سے ظاہر ہوتا ہے فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ اور جب انسانی فطرت جس کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا خوف و غم سے محفوظ ہونے کی آرزو مند ہو تو جو یقینی عملی جدوجہد سے پہلے درکار ہے دو شرائط پر منحصر ہوگا ۔ ایک یہ کہ غایتِ تخلیق کائنات، غایتِ بعثت اور غایت نزول قرآن ایک ہی ہو اور دوسرے یہ کہ کائناتی نظام میں نشو و نما کا وہ قانون جو کائنات کی ساخت میں مضمر ہے جس کے تحت یہ کائنات اپنے مقصدِ تخلیق کے قریب تر ہوتی جاتی ہے ۔ وہ اس قانون سے جس سے انسانی جدوجہد سے پیدا ہونے والی تاریخی کشمکش کے نتائج مترتب ہوتے ہیں اور وہ مابعد الطبعی قانونِ سعادت و شقاوت جسے کوئی شیطانی طاقت کبھی شکست نہ دے سکتی ہو باہم دگر مربوط ہوں اور یہ قوانین کائنات کی ساخت اور انسانی فطرت ، میں ودیعت کیے گئے ہوں جن کی وجہ سے اس کائنات کا اپنی بناوٹ اور خلقت میں اس جدوجہد اور اس میں کامیابی سے سازگار ہونا متصور ہو سکے جس کے ساتھ انسان کی فلاح مشروط ہے ۔

یہاں غایت یا نصب العین کے سلسلے میں چند سوالات پیدا ہوں گے ۔ کیا اسلامی معاشرہ پیدا کرنا ضروری ہے؟ یہ معاشرہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر کیوں مبنی ہو؟ جن افراد پر یہ معاشرہ مشتمل ہو ، اُن کا اخلاقی جدوجہد کرنے والا اور روحانی الذہن ہونا کیوں ضروری ہے؟ افراد اخلاقی اور روحانی سیرت پر کیسے ڈھالے جاسکتے ہیں ؟ ایسا معاشرہ جس کی جدوجہد کا رُخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں کیوں کر وجود میں آسکتا ہے؟

۳ ۔ اسلامی معاشرہ کی ضرورت :

ازروئے قرآن ، اسلامی معاشرہ پیدا کرنا اس لئے ضروری ہے کہ انسان اس حد تک فطرتاً عمرانی الطبع ہے کہ بغیر معاشرے کے نہ تو وجود میں آسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اور نہ ترقی کر سکتا ہے ۔ ایک مثالی معاشرہ فرد کی بقاء اور ترقی کے لیے اور نئی نسل کے افراد کی شخصیتوں کی نشو ونما کے لئے سازگار فضا مہیا کرتا ہے ۔ اسی عمرانی فطری تقاضے کے پیش نظر جب قرآن مجید میں نوع انسانی کا ذکر آتا ہے تو اُمت (معاشرے) کا ذکر آتا ہے کَانَ النَّاسُ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً (پہلے پوری نوع انسانی ایک اُمت تھی) ۔

۴ ۔ اسلامی معاشرہ کی بُنیاد:

معاشرے دوسری بنیادوں پر قائم ہو سکتے ہیں ۔ محدود تصور کی بنیاد پر جیسے جغرافیائی وحدت یا وطن پرستی یا نسلی وحدت کی بنیاد پر یا معاشی مفاد کے ایک ہونے کی بنیاد پر، اور ہر وہ معاشرہ جو محدود وفاداری کی بنیاد پر منظم ہوتا ہے ، دوسروں کے خلاف نفرت و عداوت اور بغض و عناد کا طرزِ عمل اختیار کرتا ہے ۔ اس سے دشمنی کی نفسیات نشو ونما پاتی ہے ۔ وفاداری کے محدود سے محدود تر ہوتے جانے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی ۔ یوں عناد ، نفرت اور فساد بڑھتا ہے ۔ بخلاف اس کے معاشرے کی دوسری اساس نوع انسانی کی وحدت کا تصور ہے ۔ یہ ایک عالمگیر تصور ہے ۔ محدود وفاداریوں پر منظم ہونے والے معاشروں کے فساد کی مضرت سے محفوظ رہنے کے لئے جو استحکام ضروری ہے وہ نوع انسان کی وحدت کے تصور پر مبنی اسلامی معاشرے ہی میں میسّر آسکتا ہے؛ لہٰذا اسلام رنگ و نسل اور زمین پیوندی اور وطن پرستی یا معاشی مفاد کی وحدت کو اساسِ اجتماعیت بنانے کے بجائے نوعِ انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی معاشرہ پیدا کرتا ہے ۔

۵ ۔ افراد کی خصوصیات :

معاشرے یا تو انفرادی حقوق اورانفرادی آزادی کے مطالبے پر اصرار سے وجود میں آتے ہیں ، جیسے سرمایہ دارانہ معیشت کے حامل معاشرے جن میں انفرادی اور

اجتماعی حقوق کا تصادم رفع نہیں ہوتا ، کیونکہ مطالبۂ حقوق سے عداوت کا محرک اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ حقوق طلب کرنے والا اپنے آپ کو مظلوم اور جس سے حقوق طلب کر رہا ہے اُسے غاصب سمجھتا ہے ۔ اس کے برعکس جس سے حقوق طلب کئے جا رہے ہیں وہ حقوق طلب کرنے والے کو دشمن اور بد نظمی پیدا کرنے کا مرتکب سمجھتا ہے ۔ نام نہاد جمہوری ہتھکنڈوں ، شیطانی چال بازیوں اور ابلیسانہ فریب کاریوں کے ذریعے حقوق کے اس تصادم کو نظر انداز کیا جاتا ہے ۔ اجتماعی حقوق کے مطالبے پر اصرار کے نتیجے میں جو معاشرہ قائم ہوتا ہے ، جیسے اشتمالی (Socialistic) معیشت کا حامل معاشرہ ، اس میں بھی حقوق کا تصادم رفع نہیں ہوتا ۔ صرف استبداد کی قوت سے انفرادی آزادی اور انفرادی حقوق کو کچلا جاتا ہے ۔ بخلاف اس کے جو معاشرہ فرائض کی بجاآوری یعنی ایتائے حقوق کے اصرار پر قائم ہوتا ہے ، اس میں حقوق کا تصادم پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ فرائض کی بجاآوری کے تحت تمام حقوق از خود ادا ہو جائیں گے اور یہ تب ممکن ہو گا جب وہ افراد جن پر معاشرہ مشتمل ہو ، اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن ہوں ۔ اسی لئے اسلامی معاشرے کی اس خصوصیت کی نشان دہی اس آیہ پاک میں کی گئی ہے ۔ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۔ (تم بہترین اُمت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کئے گئے ۔ ہو تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور بُرائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو) چونکہ ازرُوئے قرآن اس آیت پاک کے حوالے سے لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (تم اُس وقت تک نیکی حاصل نہیں کر سکتے جب تک وہ خرچ نہ کرو جو تمہاری نظر میں پسندیدہ ہے) ۔ انفاق کرنے والے کی نیکی اور اس انفاق سے مستفید ہونے والے کی معیشت باہمی جوابی و جوبی طور پر مربوط ہیں ۔ اس لئے صرف فرائض کو بجالانے ہی سے ایسا معاشرہ وجود میں آسکتا ہے جو حقوق کے تصادم سے محفوظ ہو ۔

۶ ۔ ان خصوصیات کے حصول کیلئے طریقِ کار :

افراد اخلاقی اور روحانی سیرت پر کیونکر ڈھالے جاسکتے ہیں ؟ اس کے لئے اوّلاً تو یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ اخلاقی فضائل کیا ہیں، اُن کا معیار کیا ہے اور اُن کی مابعد الطبیعی اساس کیا ہے ؟ اگر ان سوالات کے صحیح ترین جوابات حاصل ہو جائیں تو بھی یہ ضروری

نہیں کہ سیرت اخلاقی اور روحانی نمونے پر ڈھل جائے ، کیونکہ ان جوابات سے صرف علم کے تقاضے پورے ہوں گے اور محض علم عمل کا محرک نہیں ہو سکتا ۔ سیرت اخلاقی اور روحانی نمونے پر اُس وقت ڈھلے گی جب ایک طرف تو اخلاقی اور روحانی نمونۂ کمال پیش نظر ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے ، اور دوسری طرف ایک ایسا محرک موجود ہو جو اخلاقی اور روحانی نمونے پر ڈھلنے کی جدوجہد میں استقامت عطا کرے ، انحراف سے باز رکھے اور وہی سیرت پیدا کرے جو درکار ہے ۔ وہ محرک تاریخی تضاد ہے ، جو اس طرح اُبھرتا ہے کہ جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے مقصود کو اپنائیں تو لازماً وہی طریق عمل اختیار کرنا پڑتا ہے جس کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں جدوجہد سے وہ مقصود حاصل کیا ۔ اس طرزِ عمل کی مخالفت میں محدود مفادات اور محدود وفاداریوں کے حاملین کی طرف سے مخالفت و مخاصمت کا اظہار ہوگا ۔ یہ مخالفت و مخاصمت اخلاقی جدوجہد میں استقامت عطا کرنے کے لیے ایک محرک کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس مقصود کو اپنانے اور رجوع الی اللہ کے داعیہ کے بیدار ہونے پر دوگونہ محرکات پیدا ہوتے ہیں ۔ ایک محرک تو غلبۂ دینِ حق ہے جو ایسا مقصد ہے جو محض ذاتی وسائل سے حاصل نہیں ہو سکتا ۔ اس کے لئے استعانت باللہ انتہائی ضروری ہے ۔ اسی لئے مسلمانوں کے دل سے پکار اُٹھتی ہے ۔ "یا اللہ مدد فرما" دُوسرا محرک اس مقصد کے مخالفین کی طرف سے دشمنی اور عناد کا اظہار ہے ۔ یہ دوگونہ محرکات رجوع الی اللہ کا داعیہ بیدار کرنے اور اللہ تعالےٰ کی عطا کردہ ہدایت کی پیروی میں مؤثر ہیں ۔

۷ ۔ مطالبۂ حقوق کی بجائے ادائیگی فرائض :

افراد کے معاشرہ بننے میں جو اُن کی خود غرضی حائل ہے وہ جب تک خود غرضی نہ چھوڑیں ، افراد معاشرہ نہیں بن سکتے ۔ خود غرضی سے جو مفادات پورے ہوتے ہیں ، جب تک وہ مفادات ترک خود غرضی سے پورے نہ ہونے لگیں ، خود غرضی سے دست بردار ہونا ممکن نہیں ۔ ترک خود غرضی فرض کی بجاآوری اور ایثارئے حقوق پر اصرار سے پیدا ہوتی ہے جس کی بدولت ہر ایک کے حقوق بغیر مطالبہ کئے ادا ہو جاتے ہیں ۔ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۔

جن شرائط کے پورا ہونے پر ایسے اسلامی معاشرے کے وجود میں آنے کا انحصار ہے جو ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ ہو ان میں سے ایک شرط یہ جانتا ہے کہ خوف و غم کی کیا قسمیں ہیں؟ اور ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ و مصئون رکھنے کے لئے قرآن مجید کیا ہدایت مہیا کرتا ہے ؟

اخلاقیات کا مسئلہ اور اُس کا منہاج

خیر پسندیدہ اور مستحسن کے تصوّر میں ہمارے لیے بالذّات ایک کشش موجود ہے ۔ جو کچھ خیر (نیکی) ہے ہم اسے حاصل کرنا چاہتے ہیں ۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ (ہم نے یقیناً انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا ہے (التین ۹۵:۴) کا یہی مطلب ہے ۔

بچہ اسی فطرت سے ابتدا کرتا ہے ۔ وہ نہیں جانتا کہ نیکی کیا ہے ؟ مستحسن کیا ہے ؟ وہ اس کا اندازہ اس سے کرتا ہے کہ دوسروں کی نظر میں کیا چیز پسندیدہ ہے ۔ اسے بتایا جاتا ہے کہ یہ طرز عمل نیک ہے اور وہ بد ۔ وہ اس حکم کو قبول کر لیتا ہے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی سعی کرتا ہے ۔ اس کے بعض داعیات ایسے احکام کی خلاف ورزی کرتے ہیں اور اس طرح وہ اس تضاد سے خبردار ہوتا ہے جو اس کی فطرت میں پایا جاتا ہے ۔ اس کی فطرت کا ایک پہلو ایک طرف کھینچتا ہے دوسرا دوسری طرف لیکن جو کچھ اسے بتایا جاتا ہے وہ اُسی پر بھروسہ کرتا ہے ۔ وہ اخلاقی احکام کو اعلیٰ اور اپنے داعیات کے تقاضوں کو ادنیٰ سمجھتا ہے ۔ اس کے لئے یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ ایک کی تعمیل اور دوسرے کی تردید کیوں کی جائے ۔

نہ صرف اخلاقیت، فرض اور خواہش کے مابین کشمکش ہوتی ہے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ جو کشمکش احکام اخلاقی میں پیدا ہو وہ بھی ظہور پذیر ہو جائے اور اس کا اطمینان نفس ضائع نہ ہو لیکن تادیر یہ حالت باقی نہیں رہ سکتی اس کی ذہنی ترقی اور اس کی اخلاقی مستعدی میں نشوونما ہونے سے فرائض میں جو کشمکش رونما ہوتی ہے وہ اسے زیادہ عرصہ تک نظر انداز نہیں کر سکتا۔ مختلف لوگوں، مختلف گروہوں، مختلف ملکوں اور مختلف زمانوں میں جو اختلاف اخلاقی قوانین میں پایا جاتا ہے وہ اسے سوچنے پر مجبور کر دیتا ہے اور وہ ایک ایسے سیاح کی طرح بیرونی سفر اختیار کرتا ہے جو اپنے ملک کے رسم و رواج اور قوانین کا عادی تھا اور اب وہ غیر ملکی قوانین اخلاق اور اخلاقی تصورات سے دوچار ہوتا ہے، لہذا اسے اپنے آپ سے یہ سوال کرنا چاہیے وہ دو متضاد فرائض میں کون سا فرض اس پر عائد ہوتا ہے اور دو متضاد قوانین میں کون سا قانون اصلی قانون اخلاق ہے۔ اسے طے کرنا چاہیے کہ فرض کا اصلی تصور کیا ہے؟ اخلاق کی اصلی ماہیت کیا ہے؟

خواہش اور قانون کی کشمکش بھی اس حد تک تجاوز کر سکتی ہے کہ قانون کی صحت کی نسبت شک پیدا ہو اور یہ سوال اٹھایا جائے کہ قانون کے حجت ہونے کا ماخذ کیا ہے؟ اس قانون کی نسبت جس کا حجت ہونا تسلیم کر لیا گیا تھا۔ یہ ایک مربوط سوال ہے اور زیادہ بنیادی سوال ہے جو مشاہدہ باطن کے زیادہ راسخ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

اس طرح اخلاقیت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ :

- اخلاقیت کی ماہیت کیا ہے؟
- انفسی نقطہ نگاہ سے خیر اخلاقی کیا ہے؟
- آفاقی نقطہ نگاہ سے قانون اخلاقی کی ماہیت اصلیہ کیا ہے؟
- غیر اخلاقی کا معیار کیا ہے؟
- اور یہ کیوں حجت ہے؟

قضیہ اخلاقی کا طریق :

دوسرا سوال جو ایک غور و فکر کرنے والے انسان کے سامنے آئے گا یہ ہے کہ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کیا کیا جائے؟ اگر اس کے پیش نظر طبعیات کا مسئلہ ہوتا، یعنی یہ سوال کہ مظاہر طبیعی کی ماہیئت کیا ہے تو فطری طور پر اسے مظاہر طبعی کے

مشاہدے اور تجربے سے ابتدا کرنی چاہیے تھی لیکن وہ حقائق یا مظاہر جن سے اسے یہاں بحث کرنا ہے (جو اسوقت زیرِ بحث ہیں) صحیح اور غلط نیک اور بد، نیکی اور بدی ، فرض اور حق ، طبیعی حیثیت کے مظاہر نہیں ہیں ۔ یہ تصورات ہیں ۔ اسے ان تصورات کے معنی کا تعیّن کرنا ہے ۔ تصورات کے معنی کو معین کرنے کا صحیح طریقہ یہ ہو گا کہ جن قضایا یا تصدیقات میں یہ تصورات استعمال ہوتے ہیں ، اُن کو لے لیا جائے اور جن مواقع پر اُن کا اطلاق ہوتا ہے ، اُن پر غور کیا جائے ۔ بالفاظِ دیگر اخلاقی قضایا پر غور کیا جائے ۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ قضیۂ اخلاقی میں ہم کس چیز پر حکم لگاتے ہیں ۔ ۔ ۔ کسی چیز کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اچھی ہے یا بُری ۔ لہذا ہمیں متیعن کرنا چاہیے کہ :

۱ ۔ وہ کوئی "چیز" (منطقی موضوع، موضوع لہٗ) کیا ہے؛ یعنی وہ شے (موضوع) کیا ہے جس کی نسبت ہم کہتے ہیں کہ یہ اچھی ہے یا بُری ۔
۲ ۔ موضوع لہٗ؛ یعنی "اچھے" یا "بُرے" کے کیا معنی ہیں ۔ اس سے کیا مراد ہے ؟
۳ ۔ وہ معیار کیا ہے جس سے ہم نے اندازہ کیا ہے ؟

أ ۔ اخلاقی قضیے کا موضوع لہٗ
'اچھا' ہم بے شمار چیزوں کی نسبت استعمال کرتے ہیں ۔ مثلاً :

مکان اچھا ہے ۔
گھوڑا اچھا ہے ۔
تصویر اچھی ہے ۔

ناظر کی نسبت :
محاسب اچھا ہے ،
طبیب اچھا ہے ،
آدمی اچھا ہے ،

صفات و اعراض کی نسبت :

صحت اچھی ہے ،

بصارت اچھی ہے ،

کردار اچھا ہے ،

بسیط اشیاء کی نسبت:

نظریہ اچھا ہے ۔

تصور اچھا ہے

عمل اچھا ہے

۱۔ ہمارے سامنے ایک واقعہ ہے ۔ ۔ ۔ یعنی ایک واقعے کی نسبت قضیہ ۔ زید نے ایک کام کیا ہے ۔ اس کام پر اخلاقی حکم بصورت قضیہ لگایا گیا کہ یہ کام اچھا ہے یا بُرا ہے ۔

ان مثالوں پر نظر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ "اچھا" "اخلاقی اچھائی" کے معنی میں صرف تین مثالوں میں استعمال ہوا ہے ۔ آدمی ، کردار ، عمل لیکن آدمی اچھے کردار کی وجہ سے اچھا کہلاتا ہے اور اچھا کردار اچھے اعمال کی وجہ سے ، جو اس سے ظاہر ہوتے ہیں ، اچھا کہلاتا ہے؛ لہذا اخلاقی قضیے میں اعمال ، افعال اور کردار بالیقین ، ارادی افعال ہیں اور اخلاقی قضیوں کے اوّلین موضوع یا محمول ہیں ۔

معیارِ قضیۂ اخلاقی :

اب دیکھنا یہ ہے اخلاقی خیر کے تصور کا اطلاق ہمارے اعمال یا ہمارے کردار کی بعض صُورتوں پر کیوں ہوتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک معیار ، ایک نصب العین، ایک دو مثالیے ، ایک نمونے پر پورا اُترتا ہے ۔ دراصل جب ہم کسی چیز کی نسبت یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ وہ اچھی ہے تو ہمارے ذہن میں "معیار" یا نمونہ یا "مثالیہ" لازمی طور پر موجود ہوتا ہے جس کی نسبت سے ہم طے کرتے ہیں کہ وہ اچھی ہے یا بُری ۔ لہذا ہمارا سوال یہ ہے کہ :

وہ معیار کیا ہے جو اعمال کی اخلاقی حیثیت سے خیر ہونے کا فیصلہ کرتے وقت ہم

پیشِ نظر رکھتے ہیں اور جس کے حوالے سے ہم اعمال کے خیر ہونے کا فیصلہ صادر کرتے ہیں ۔

اخلاقیت

لہذا سوال یہ ہے کہ وہ اعمال جنہیں ہم اچھا کہتے ہیں وہ اس لئے اچھے ہیں کہ وہ کسی دوسری غایت کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہیں یا وہ بذاتِ خود اچھے ہیں ۔ کیا وہ اضافی طور پر اچھے ہیں یا وہ مطلقاً اچھے ہیں ؟ بہت سے اعمال اس لئے اچھے ہیں کہ وہ بعض پسندیدہ نتائج کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں ۔ کیا اخلاقی حیثیت سے اچھے اعمال بھی اسی مفہوم میں اچھے ہیں ؟

یہ سوال حل کرنے کے لئے ہمیں اپنے شعورِ اخلاقی سے فیصلہ طلب کرنا چاہیے ۔ ہمیں اپنے اعمال کی ٹھوس مثالیں سامنے رکھ کر اپنے ضمیر سے پوچھنا چاہیے کہ ہم ان اعمال کو کب اور کیوں اخلاقی حیثیت سے اچھا کہتے ہیں ۔ اب ہم اخلاص ، باضمیری ، صدق ، عدل اور سخاوت کو اخلاقی فضائل کی مثال کے طور پر پیشِ نظر رکھتے ہیں ۔ ان کے اتباع میں عمل کرنا فرض ہے ۔ پُرخلوص ، باضمیر ، سچا ، عادل اور سخی ہونا اخلاقی خیر ہے ۔ ہم ایک مثال لیں ۔ مجھ سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ میں شہادت دوں ۔ میں سچی سچی شہادت دیتا ہوں ۔ میں سچ کہہ دیتا ہوں اور جج کو ملزم کا مجرم ہونا ثابت ہو جاتا ہے وہ اُسے قید کرنے کا حکم صادر کر دیتا ہے ۔ کیا میرا فعل یا جج کا فعل اخلاقی خیر ہے ؟ فرض کیجیے کہ میں نے سچی گواہی اس لئے دی کہ ملزم میرا دشمن تھا اور جج نے سزا اس لئے دی کہ ملزم نے رشوت دینے سے انکار کر دیا تھا؛ یعنی میری حق گوئی اور جج کے انصاف کی غرض کچھ اور تھی ، حق گوئی اور انصاف مقصود نہ تھا ۔ وہ دونوں فعل کسی فائدے کے لئے تھے ۔ کیا وہ اخلاقی خیر ہیں ؟ نہیں ہر گز نہیں ! اسی طرح خیال کیجئے کہ میں ایک مخلص یا باضمیر آدمی ہوں کیونکہ مجھے یقین ہے کہ اس سے لوگ متاثر ہوں گے اور اس سے مجھے عزت یا نفع حاصل ہو گا ۔ میں سخی ہوں اور خیرات اس لئے کرتا ہوں کہ اس سے مجھے ایک سخی آدمی ہونے کی شہرت حاصل ہو گی اور اس سے مجھے مستقبل میں فائدہ پہنچے گا کیونکہ مجھے یقین ہے کہ جس شخص کو مجھ سے فائدہ پہنچے گا وہ

مجھ سے وابستہ ہو جائے گا اور مستقبل میں میرے لئے مفید ہو گا ۔ کیا میرے یہ اعمال واقعی اخلاص یا باضمیری یا سخاوت ہیں ؟ نہیں ! وہ اخلاقی خیر جبھی ہوں گے جب وہ بغیر کسی غرض کے صادر ہوتے ہوں ۔ بغیر کسی نفع کے ، بغیر کسی مصلحت کے ، بغیر کسی فائدے کے ، بغیر کسی مطلوبہ نتیجے کے اگر وہ سچائی کے لئے یا انصاف کے لئے یا اخلاص کے لئے یا باضمیری کی خاطر یا سخاوت کی خاطر انجام دیے گئے ہوں ۔ اگر سچ ، سچ بولنے ہی کی خاطر بولا گیا ہو یا انصاف صرف انصاف ہی کی غرض سے کیا گیا ہو یا سخاوت ، سخاوت ہی کے لئے کی گئی ہو ہر نیکی مقصود بالذات ہونے کی خاطر کی گئی ہو ، اور میں اُسے اصولاً بجا لاؤں تبھی وہ نیکی ہے ۔ اس میں اخلاقیت مضمر ہے ۔ جب ہمارے فعل کا محرک ، اس کی نیّت قانونِ اخلاق ہی کی اطاعت ہو ، تبھی وہ فعل نیکی ہو گا ۔

حق گوئی ، عدل، اخلاص ، باضمیری ، سخاوت وغیرہ؛ یعنی حق گوئی ہی کی خاطر عدل کرنا ، اخلاص کی خاطر اخلاص ہی وہ اعمال ہیں جو بالذات خیر ہیں ۔ وہ مطلقاً خیر ہیں کیونکہ ان سے کسی طرح کا نفع اٹھانا یا خودغرضی کے انداز کے کچھ اور فوائد حاصل کرنا ، غرض خود ان کے علاوہ کوئی اور مقصود نہیں ہے ۔ ان کے اخلاقی خیر ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ وہ مفید ہیں بلکہ وہ محض پرخلوص افعال ہیں ۔ وہ افعال ہی اپنی فضیلت آپ ہیں ۔ وہ افعال اپنا کمال ہیں ۔ بالفاظ دیگر اخلاقی خیر منتہائے فضیلت ہے ۔ بالذات فضیلت ہے اور مقصود بالذات ہے ۔

اخلاقی قانون

اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ معیار جو قضیۂ اخلاقی میں مضمر ہے ، حُجّتِ اُخریٰ ہے ، قانون مطلق ہے ، افضل ترین خیر ہے اور بالذات خیر ہے ۔ ہمیں معلوم ہوا کہ اخلاقیت وہ عمل ہے جو قانون اخلاق کے احترام سے صادر ہوتا ہے ۔ قانون اخلاق کی ماہیّتِ کیا ہے ؟ اس کی ماہیّت اصلی ، جیساکہ مذکور ہوا ، یہ ہے کہ یہ مطلقاً حُجّت ہے ، یہ بالذات حجّت ہے ، مقصود بالغیر نہیں ہے؛ یعنی کسی اور غایت اُخریٰ سے اس کی حُجّیت ماخوذ نہیں ۔

بالفاظ دیگر یہ غیر مشروط حکم ہے، مشروط حکم نہیں۔ پس اس کی خصوصیات یہ ہیں:

(۱) افضل ترین خیر ہے، یعنی نہ تو وہ کسی اور خیر سے متعین ہوتا ہے نہ کسی اور خیر کے تابع ہے، ورنہ یہ قانون مطلقاً حجت نہ ہو سکتا تھا۔ نیز یہ کہ

(۲) بالذات خیر ہے، یعنی اپنی ذات سے خیر ہے۔ کسی اور غایت سے اس کا خیر ہونا مستفاد نہیں، اور یہ

(۳) اسی لئے اپنے اوپر خود نافذ کیا جاتا ہے۔ قانون اخلاقی خود مختاری ہے کیونکہ یہ میری انائے عالی، یعنی میری عقل کا قانون ہے۔

کلیۃً حُجت ہے، یعنی تمام ذی عقل ہستیوں کے لئے حُجت ہے۔ صرف میرے یا آپ کے لئے نہیں، اور یہ اس لئے کہ یہ مشروط قانون نہیں۔ کسی ایسی غرض کے لئے نہیں جسے میں چاہوں تو اختیار کروں، نہ چاہوں تو نہ کروں۔

لہذا ایجادی اصول اخلاقیت (اخلاقی قانون) کی صورت یہ ہے:

اس قاعدے کو اپنے عمل کا اصول (محرک) بنایئے جس کے بارے میں آپ دیانتداری سے یہ آرزو کر سکیں کہ تمام عاقلوں کے عمل کا عالمگیر قانون بن جائے۔

ایسے قواعد، عمل کے ایسے قاعدے جو اس معیار سے، اس اصول سے سازگار ہوں، اخلاقی قوانین ہیں۔

اخلاقی غایت

ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون کیا حکم دیتا ہے۔ یہ غیر مشروط قانون ہم سے کیا مطالبہ کرتا ہے؟ ہمیں کن مقاصد کو مطلقاً اور غیر مشروط طور پر طلب کرنا چاہیے؟ کیونکہ ہر انسان عمل غایت رکھتا ہے، کسی نہ کسی مقصد کی طرف راجع ہے۔ یہ مقصد افضل ترین خیر، بالذات خیر، اپنی ذات میں خیر ہے، ورنہ وہ حکم جو اسے تجویز کرتا ہے غیر مشروط خیر اور ایسی خیر نہیں ہو سکتا جو سب کے لئے تجویز کرنا ضروری

ہو ۔ (موازنہ کیجیئے خصوصیات قانون اخلاق سے) ۔ لہذا اس میں دو باتیں ہونی چاہئیں :

۱ ۔ نہ صرف یہ کہ یہ مقصود ہو بلکہ اسے میرا مقصود ہونا چاہیے ۔ میری خیر ، اور نیز
۲ ۔ اسے اعلیٰ ترین خیر ہونا چاہیے ۔ اسے بہ حیثیت انسان کے ، بہ حیثیت ایک وجود عاقل کے میری اناء اعلیٰ کی تسکین کا موجب ہونا چاہیے جو ہم سب میں مشترک ہے ، جو کُلی ہے کیونکہ ایسا ہی مقصود میرے لئے غایتِ مُطلق ہو سکتا ہے جسے سب کے لئے تجویز کیا جائے ۔

(أ) لہٰذا اخلاقیت کا مقصود پانا ہے اناء کا ، تحقق انائے اصلی کا، انائے عاقل کا ۔

اناء کا تحقق، طمانیتِ اناء یا انائے عاقل کا تحقق کیا ہے ؟ یہ کس چیز میں مضمر ہے ؟ اس سوال کا جواب دو سمتوں سے دیا جا سکتا ہے :

(۱) باطنی طور پر ہماری اناء دو بنیادی عناصر پر مشتمل ہے : خواہش ا ۔ ۔ ۔ اور عقل پر ۔ خواہشات عقل سے جُدا ، جبلّی داعیات ہیں؛ یعنی ہماری روح کے اندھے تقاضے کچھ چیزوں کے لئے ، کچھ مقاصد کے لئے ۔ ہر خواہش ایک منفرد و جُدا خواہش کی حیثیت رکھتی ہے ، اپنی تسکین چاہتی ہے ، عقل کی بدولت :۔

(الف) ہم میں خواہش کے مقصود کا شعور پیدا ہوتا ہے اور (ب) ہم اپنی خواہشات کو مربوط کر کے ان میں ایک نظام پیدا کرتے ہیں ۔ پھر وہ جدا جدا مظاہر کی حیثیت سے باقی نہیں رہتیں ۔ (ج) ہم پورے نظام کی من حیث الکُل تسکین و طمانیت تلاش کرتے ہیں اور انفرادی خواہشات کی تسکین ، انا ومن حیث الکُل کی تسکین کا محض ایک پسندیدہ جُزو بن جاتی ہے ۔ اس طرح سے عقل ہمیں دوسری نئی غایات (اخلاق ، علم ، آرٹ) کے علاوہ ایک نئی غایت عطا کرتی ہے ۔ انائے کُل ۔ اس طریقے سے تحقق اناء اوّلاً انائے عاقل کا تحقق ہو جاتا ہے ۔ عقل کا وظیفہ تنظیم و تربیت ہونے کی وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحقق اناء عقل کے تحت خواہشات کی تنظیم میں مضمر ہے ۔ پہلے عقل ہماری خواہشات میں سے ہر ایک خواہش کے مقصد کو معلوم کرے گی اور پھر انائے کل کے اس مقصد کی ایک خاص جگہ متعین کرے گی ۔

(۲) خارجی طور پر سوچیں؛ یعنی اخلاق کے نظام سے ابتدا کریں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ اخلاقی قوانین کا مقصد انسانی خواہش کو پورا کرنا ہے لیکن پُورا کرنا حدودِ عقل کے اندر رہ کر۔ جہاں تک دیکھا گیا ہے اخلاقی قوانین ہمیں بتاتے ہیں کہ ملکیت، دولت، جنس، آزادی وغیرہ کی خواہشات کو پورا کرنے کا بہترین طریقہ کیا ہے؟ کردار کا کمال کیا ہے؟ جہاں تک عقل انسانی دریافت کر سکی ہے کمال کا طریقہ کیا ہے؟

لہٰذا ہم غیر واضح طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیت کا مقصود اناء یا انسان کا کمال ہے۔

(ب) لیکن اگر ہم اپنی فطرتِ واقعیہ کا یا عمل کے نصب العین کا یعنی قوانین اخلاق کا مزید تجزیہ کریں تو ہم جان پائیں گے کہ اس کا معاشرے سے ایک خاص تعلق ہے۔ دوسروں کی بھلائی تحقّقِ اَناء یا حصولِ کمال کا ایک خاص جُزو ہے۔ بالفاظِ دیگر ہماری خیر (اخلاقی غایت) خیرِ مشترک ہے۔ ہماری انتہائی انفرادی، خُودغرضی کی خواہشات، مثلاً جینے کی خواہش یا جائداد کی خواہش میں بھی دوسروں کے ساتھ ایک گہرا ربط مضمر ہے۔ بیوی سے، بچوں سے، عزیز و اقارب سے، دوستوں سے، اور جب ہم ان سے محروم ہو جاتے ہیں تو ہمیں زندگی یا جائداد سے کوئی علاقہ باقی نہیں رہتا۔ ایسے لمحات ہی میں ایسا ہی ہوتا ہے کوئی خودکشی کر لیتا ہے۔ اور کوئی تارک الدُّنیا ہو جاتا ہے۔ اخلاقی احکام (قوانین و فرائض) کا بھی دوسروں سے ایسا ہی تعلق ہے۔ فرائض، فرائض ہیں دوسروں کی طرف، اور حقوق، حقوق ہیں دوسروں کے بالمقابل۔ حد یہ ہے کہ انتہائی انفرادی فرائض بھی، مثلاً اپنی ذات کو محفوظ رکھنے کا فریضہ بھی، تجزیہ کرنے پر معاشرے ہی کی طرف ایک فریضہ ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً رواقیئین جو یہ مانتے ہی نہیں کہ تحفظ زندگی کا فریضہ معاشرے کی جانب فریضہ ہے، اسے فریضہ تسلیم ہی نہیں کرتے۔ وہ خودکشی کو حق بجانب قرار دیتے ہیں۔ مزید یہ کہ اگر ہم دیکھیں کہ فرد کس طرح معاشرے کے تار و پود میں گندھا ہوا ہے، اس کی ہستی اس کے حصولِ فوائد اور تحقیق اناء کے مواقع سب معاشرے سے وابستہ ہیں تو ہم جان پاتے ہیں کہ معاشرہ (۱) دراصل شرط ہے تحققِ اناء کی؛ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی انا کی تکمیل چاہے تو وہ معاشرے ہی کو تکمیل اناء کا ذریعہ سمجھے؛ نیز وہ معاشرے کا اس حد تک زیرِ بارِ احسان ہے کہ وہ اس کا حق کسی طرح ادا کر

ہی نہیں سکتا، بجز اس کے کہ وہ معاشرے کی بھلائی چاہے؛ یعنی اپنے آپ کو "خیرِ مشترک" سے وابستہ کر کے ہی وہ معاشرے کا حق ادا کر سکتا ہے، یعنی خیر مشترک کو مقصود یعنی اپنی ذاتی خیر بنا کر ہی وہ معاشرے کا حق ادا کر سکتا ہے (۲)۔ اس کے علاوہ وہ اپنے ضمیر میں قانونِ اُخروی کو پاتا ہے۔ قانونِ غیر مشروط ا۔۔۔ کے اصول کی دوسری صورت ایک مطالبہ ہے کہ اسے دوسروں کی بھلائی اپنی بھلائی کی طرح مطلوب ہونی چاہیئے۔ اس کی خیر دوسروں کے لئے خیر طلبی میں مضمر ہے اور اس مطالبے کا سرچشمہ عقل ہے۔

ترقی

معیار اخلاقیت، تحقیقِ اَناء یا کمال ہی ہے۔ اس کو غور سے دیکھیں تو یہ خیرِ مشترک ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک نصب العین ہے۔ اس معیار، اس نصب العین کا سرچشمہ عقل ہے (ضمیر ہی عقل عملی ہے)۔ وہ ٹھوس شکل جو اس نصب العین نے اختیار کی ہے "مسلّم اخلاقیت" ہے۔ یہ نصب العین انسان من حیث الانسان میں موجود ہے۔ یہ نصب العین جو صورتیں اختیار کرتا ہے ان کا انحصار اوّلاً ذہنی ارتقاء پر ہے اور ثانیاً احوال پر۔ (ابتدائی) غیر مہذب انسان نے اس نصب العین کو جزواً سمجھا تھا۔ ہم اسے زیادہ سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اخلاقی قوانین اضافی ہیں، ترقی کے مندارج کے ساتھ، اور وہ بدل جاتے ہیں ہماری عقل کے ساتھ لیکن وہ اس درجۂ ارتقاء کے لئے مطلقاً حجّت ہیں، کیونکہ وہ غیر مشروط احکام ہیں۔ کمال کا نصب العین، خیرِ مشترک ہے اور یہی ان تغیرات کا محرکِ خاص ہے (باضمیر انسان کے معاملے سے موازنہ کیجئیے)۔ اگرچہ نصب العین مبہم اور غیر معیّن ہے لیکن اس کی رہنمائی کرتا ہے اور یہ زیادہ سے زیادہ ٹھوس بنتا جا رہا ہے۔ اخلاقیت ترقی کر رہی ہے اور اس کے تغیّر کی سمت بے ترتیب نہیں۔ یہ واضح اور معین ہے۔ یہ کمال کی طرف راجع ہے۔ اخلاقیت میں ترقی اس میں مضمر ہے کہ (۱) اخلاقی شعور زیادہ راسخ ہوتا جائے۔ اخلاقیت کی تہ میں جو اصول موجود ہیں انہیں صحیح بصیرت کے ساتھ سمجھ کر برتا جائے مثلاً کانٹ کا اصولِ ثانی اور یونانیوں کا جنسی اخلاق کا تصور اور (۲) فرائض کی حدود میں توسیع تاکہ اخلاقیت زیادہ سے زیادہ ہمہ گیر ہو جائے اور بالآخر پوری زندگی پر منطبق ہو جائے۔ (انسانی مساوات کے جدید تصور کا یونانی تصورِ مساوات سے موازنہ کیجیے)

حاشیہ

۱ ۔ قانون اور غایت کے درمیان تعلق میں مشکل یہ ہے کہ کیا اخلاقی قوانین کی حیثیت ذریعے کی اور تحقق اناء کی مقصود کی ہے ؟ حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی قانون اور اخلاقی غایت کے درمیان تعلق ذریعے اور مقصود کا نہیں بلکہ جُزو اور کل کا ہے ۔ اخلاقی قوانین وہ صورتیں ہیں جو مقصود اختیار کرتا ہے ۔ وہ مثالیں ہیں یا وہ پہلو یا نمونے ہیں جو مقصود اختیار کرتا ہے (۱) مقصود کے بیچ میں لانے کا مطلب یہ نہیں کہ اخلاق ، افادیت یا مصلحت پرستی بن گیا ہے ، کیونکہ مقصود قانون کے تابع ہے ۔ اس کا مجوزہ ہے قانون ، اتباع قانون ہی اوّلین محرک (نیّت) ہے جس پر کسی فعل کی اخلاقیت کا انحصار ہے (۲) قوانین اخلاق کچھ نہیں بجز اس کے کہ وہ جہاں تک مختلف روابط کا تعلق ہے مقصود ہی ہیں ۔ مثلاً حق گوئی بیان دینے کے بارے میں کمال ہے ، عدل کمال ہے معاہدات کے بارے میں اور غایت کا وجود قانون سے ماورا نہیں ہے ۔

مثالیّت

اب ہم سمجھتے ہیں کہ اخلاقیت کیا ہے ۔ یہ وہ فعل ہے جس کا صدور احترامِ قانون (یا معیار) کی وجہ سے ہو؛ نیز ہم جانتے ہیں کہ قانون یا معیارِ اخلاق کیا ہے ۔ ایک قانون ہے حُجّتِ مطلقہ جو مطلقاً خیر مقصود کو تجویز کرتی ہے ۔ یہ مقصود تحققِ اناء یا کمال ہے ۔ خواہشات کی تنظیم عقل کے تحت خواہشات کا ایک ہم آہنگ کُلّ ۔ اوّلاً یہ انائے عاقل کا تحقق ہے اور ثانیاً (کیونکہ یہ اس کا حکم ہے) تحقق ہے اناء من حیث الکُل کا ۔ یہ اناء اپنی مثالی ماہیّت کے لحاظ سے عمرانی اناء ثابت ہوتی ہے؛ لہٰذا معیارِ خیر "خیر مطلق"، خیرِ مشترک ہے اور یہ خیر یا نصب العین یا معیار زیادہ سے زیادہ واضح تر ہوتا جا رہا ہے؛ لہٰذا اخلاقیت ترقی کر رہی ہے ۔ یہ نظریہ مثالیّت (Idealism) کہلاتا ہے ۔

دوسرے نظریات

اب جب کہ ہم حقیقت کو سمجھ گئے ہیں ہم معیار اخلاق کے دوسرے نظریات پر

غور کرتے ہیں ۔ یہ اپنے آپ کو دو اقسام میں منقسم کرتے ہیں ۔ یا تو ان کے نزدیک معیارِ قانون ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ صرف وہی اعمال اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ ہیں جن کا صدور اتباعِ قانون کی نیت سے ہوا ہے اور جو اعمال قانون اخلاق کی خلاف ورزی میں صادر ہوئے ہیں ، اخلاقاً "شر" ہیں ۔ یا یہ کہ معیار غایت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو اعمال غایت مطلوبہ تک پہنچاتے ہیں وہی پسندیدہ اور خیر کا مصداق ہیں اور جو اعمال غایتِ مطلوبہ تک نہیں پہنچاتے وہ ناپسندیدہ اور اخلاقاً شر ہیں ۔

قانون کی حیثیت سے یہ نظریات یا تو قانون کو قانونِ خارجی تصوّر کرتے ہیں یا قانونِ داخلی ۔

(۱) قانون خارجی ، وہ اخلاقی قانون ہے جو باہر سے ہم پر نافذ کیا جاتا ہے ۔ مثلاً سیاسی مطاع کا قانون (موازنہ کیجئے برطانوی قانون سے) ۔

تنقید : یہ قانون مطلقاً حُجّت نہیں ، بلکہ مشروط طور پر حُجّت ہے اور اعلیٰ ترین اور بالذات خیر نہیں ہے ، نہ خود نافذ کیا ہوا ہے نہ عالمگیر طور پر حجت ہے ۔

(۲) جب ایسے قوانین متصادم ہوتے ہیں تو کوئی حل نہیں ملتا ۔ ابتدائی (غیر مہذب) انسان اس نظریے کا حامل معلوم ہوتا ہے اور وہ بھی یہ تسلیم کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ قانون صرف اُسی صورت میں اخلاقی ہے جب وہ خیر ہو؛ یعنی اس میں بالذات اس کے لئے فضیلت پائی جاتی ہو؛ یعنی اس کی حُجّیت باطنی ہو ۔

(۳) باطنی ، وہ قانون ضمیر کا قانون ہے ۔ میری اناء کا ایک حصہ میری اناء کے دوسرے حصے کے لئے ایک قانون وضع کرتا ہے ۔ قوانین اچھے ہیں مگر ہم نہیں کہہ سکتے کہ کیوں اچھے ہیں ۔ وہ عالمگیر طور پر حُجّت ہیں ، کیونکہ ہر انسان کا ضمیر ہی قوانین تجویز کرتا ہے

تنقید :۔ (۱) اس قانون کا حُجّت ہونا اب بھی بیرونی ہی رہتا ہے اور اس کا محرک ضمیر کی ملامت ہے ، خوشی یا رنج ، کیونکہ ہم اسے سمجھتے نہیں ۔ لہذا ضمیر کی ملامت کے باعث یہ نظریہ لذتیت ہو کر رہ جاتا ہے اور قانون ذریعہ بن جاتا ہے ۔

(۲) یہ قوانین متصادم ہوتے ہیں، عالمگیر حجت نہیں ہیں، کیونکہ مختلف انسانوں اور مختلف زمانوں میں ضمیر کی ہدایات مختلف ہوتی ہیں؛ نیز جب یہ قوانین متصادم ہوں تو ضمیر کوئی راہنمائی نہیں کرتا۔

غایت

غایت کی حیثیت سے دو مختلف نظریات خاص ہیں: ایک یہ کہ وہ غایت (مقصود) خواہش کی تکمیل ہے، دوسری یہ کہ وہ غایت خواہش کی نفی ہے۔

لذتیت: مقصود خواہش کی تکمیل ہے، مسرت اور اخلاقیت اس مقصود کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

تنقید: اخلاق کا یہ نظریہ شعور اخلاقی کے لئے بیزار کن ہے کیونکہ یہ اخلاقیت کو خود غرضی میں تبدیل کر دیتا ہے اور حکم مشروط ہو کر رہ جاتا ہے، اور قانون کی حکمیت دراصل خارجی ہی رہتی ہے۔ عقل اس مقصود سے کیونکر مطمئن ہو سکتی ہے جو مقصود عقل کا ہے ہی نہیں، جس سے اس کی تکمیل نہیں ہوتی اور اگر عقل ہی نے "مسرت" کو بہ حیثیت مقصود کے تجویز کیا تو وہ اولاً عقل ہی کی طمانیت ہے جسے ہم تلاش کر رہے ہیں۔

عقلیت یا رواقیت: یہ مقصودِ عقل کی طمانیت اور خواہش کی نفی ہے۔

تنقید: اگر کسی خواہش کا وجود ہی نہ رہے تو عقل اپنا کام کیسے کرے گی، کیونکہ تمام عمل خواہشات ہی کا عمل ہے؛ لہٰذا حقیقی مقصود خواہش کی نفی ہے۔ بطور خواہش اور اس کا اثبات ہے عقل کی زندگی میں بطور ایک جزو کے۔ یعنی ان حدود کے اندر جو عقل نے معین کی ہیں۔ بالفاظ دیگر یہ عقل کے تحت خواہشات کی تنظیم ہے۔ اس میں دونوں قسم کے نظریات غایت میں جو حق ہے وہ مجتمع ہو جاتا ہے اور اس نظریے میں نظریہ قانون، نظریہ غایت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے کیونکہ معیارِ قانون (غیر مشروط حکم) ہے جو اس مقصود (تکمیل انانیت یا تنظیمِ خواہشات) کو تجویز کرتا ہے۔ یہ باطنی قانون

ہے، کیونکہ یہ عقل کا قانون ہے ، اور یہ خارجی قانون ہے کیونکہ یہ مجھے (میری انائے ادنیٰ کو) گویا بیرونی حکم کا ، یا میری انائے اعلیٰ کے قانون کا ، پابند کرتا ہے ۔

حاشیہ

۱ خواہشات کی فہرست :

فاعل اخلاق کی انا سے متعلق :

زندگی کی خواہش
عیش و آرام کی خواہش
بہتات کی خواہش
دولت کی خواہش
معیشیت کی خواہش
شہرت کی خواہش
مقبولیت کی خواہش
دوسروں کی نظر میں معزز ہونے کی خواہش
محبوب ہونے کی خواہش

دوسروں سے متعلق :

خاندان سے متعلق:

بیوی کی خواہش
بچوں کی خواہش
ان کے لئے تردد کرنے کی خواہش

معاشرے سے متعلق :

عمرانی روابط کی خواہش
دوستی کی خواہش
میل جول رکھنے کی خواہش

دوسروں سے محبت کرنے کی خواہش
عدل کی خواہش
سخاوت کی خواہش
قانون اور نظام کی خواہش
صدق و خلوص کی خواہش
حق گوئی کی خواہش
اچھے کام کرنے کی خواہش

خدا سے متعلق :
اس کے مطابق ہونے کی خواہش
اس کے قرب کی خواہش
اس سے ہم کلامی کی خواہش
اس سے محبت کرنے کی خواہش
اس کا محبوب ہونے کی خواہش
اس کے حضور زندگی بسر کرنے کی خواہش

اخلاقیاتِ نبویؐ

نبوی اخلاقیات کو (جس کا ماخذ علم بالوحی ہے) انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات سے متمیز کیے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ ہمارے تاریخی سرمایۂ علم میں ہمارے معلمینِ اخلاق نے انسانی اخلاقیات اور نبوی اخلاقیات میں جو التباس پیدا کر دیا ہے اس کو رفع کیے بغیر نہ تو دونوں قسم کی اخلاقیات کے درمیان امتیازات واضح ہو سکتے ہیں اور نہ نبوی اخلاقیات تک رسائی ممکن ہے۔ اس لئے امتیازات کو سمجھنے کے لئے بحث کی ابتدا انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات اور اس کے فکری پس منظر کے تجزیے سے کی جاتی ہے۔

اخلاقیات قدما کے نزدیک

اخلاقیات شعور اخلاقی کا علم ہے۔ یہ ایک نصب العین یعنی منتہائے مقصود (غایت) کا علم ہے، غایت خیر کہلاتی ہے، اس لئے اخلاقیات خیر کا علم ہے۔

کائنات اور انسان کی خیر

لیکن خیر کے تصور کو بالذات یعنی اپنے بسیط معنی میں استعمال کیا جا سکتا ہے یا اسے مختلف اسناد کے حوالوں سے قبول کیا جا سکتا ہے ۔ یہ کائنات کی خیر ہو سکتی ہے (افلاطون) یا عالم من حیث الکل کی غایت ، جو انسان اور اس عالم کی عظیم حرکت میں ہر چیز کو محیط ہے ۔ یہ اس کائنات کے ایک جزو کی خیر ہو سکتی ہے ، یعنی انسان کی خیر بحیثیت انسان ۔ یہ اس کی فطرت من حیث الکل کی خیر ہو سکتی ہے جس میں اس کی صحت ، فارغ البالی ، مسرت ، تہذیب ، علم وغیرہ سب کچھ شامل ہے ۔ یا یہ فطرتِ انسانی کے کسی مخصوص پہلو کی خیر ہو سکتی ہے ، یعنی انسان کی خیر، اس کے کردار کے حوالے سے ۔

ماہیت خیر کی جستجو اور ماقبل سقراط فلاسفہ

اب ماہیت خیر کی جستجو ، یعنی اخلاقیاتی جستجو تاریخ فکر میں ان تمام مدارج کو لیے ہوئے ہے ۔ ماقبل سقراط فکر کا تعلق فلسفہ نظری سے ہے ۔ فلسفۂ عملی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ کنہ کائنات کیا ہے ؟ اس کا مسئلہ یہ نہیں کہ ماہیت خیر کیا ہے ؟ بہر کیف جو کوئی کل حقیقت پر غور کر رہا ہے ۔ ۔ یعنی فلسفی ۔ ۔ وہ اس عالم میں انسان کے ، یعنی اپنے مقام و منصب پر غور کیے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ اس نکتے (یعنی انسان کے تعلق) پر غور و خوض مذہبی اور اخلاقی غور و خوض کی جانب رہنمائی کرتا ہے ۔ اس طرح فلاسفۂ قدیم کے افکار کے وہ تمام اجزاء جو ہم تک پہنچے ہیں ، ماہیت خیر کے بارے میں نہایت عمیق اور دقیق بیانات ہیں ۔

لیکن یہ بیانات غیر مربوط ہیں ، عامی فکر کی طرح غیر آہنگ ہیں اور ماہیت خیر کی جستجو کے طور پر کسی طریق و منہاج کے مطابق ایک منظم ، مرتب اور باقاعدہ فکر کی حیثیت نہیں رکھتے ۔

سوفسطہ کا ظہور

اس کے بعد سوفسطہ کا ظہور ہوتا ہے ۔ علمائے دانش کا یہ گروہ فن حیات اور

زندگی میں آگے بڑھنے کے فن کے مقبول اساتذہ پر مشتمل تھا ۔ زندگی بسر کرنے کے فن میں یقیناً چند نیکیوں پر عمل پیرا ہونا بھی شامل ہے ۔ یہ فن نیکیوں کے ایک مربوط نظام کو بھی محیط ہے اور ایک حد تک فکر کو نیکیوں پر بھی مرکوز رکھتا ہے ۔ لیکن اس کا اولین تعلق نیکیوں کی ماہیت کی جستجو سے نہیں ، بلکہ نیکی سے اس کا سروکار وائقۂ کامیابی کی حد تک ہے ۔ نیکی کے جزو قابلیت ہونے کی حد تک سوفسطائی فلسفہ اخلاقی کردار کا علم نہیں ہے ۔

ماقبل سقراط فلاسفہ کا کوئی اخلاقیاتی فلسفہ نہ تھا

اس طرح ماقبل سقراط فلاسفہ کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا کوئی اخلاقیاتی فلسفہ بھی تھا ۔ قبل اس کے کہ کوئی اخلاقی مسئلہ پیدا ہو ، اخلاقیاتی وقوف اور انسانی امتیاز کا پختہ ہو جانا ضروری ہے ۔ پہلے مرکب کا وجود ہوتا ہے ، پھر بسیط کی نوبت آتی ہے ۔ پہلے ہمارے سامنے واقعات ہونے چاہیئں ، تبھی ان پر غور کر سکتے ہیں ۔ واقعات علمی تحقیقات کی جانب رہنمائی کرتے ہیں ، کیونکہ ان کے درمیان تضاد اور التباس ہی سے اخلاقیاتی غور و فکر کی تحریک ہوتی ہے ۔

(یہ تضاد و التباس سوفسطہ نے پیدا کیا تھا ۔ جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے ، نظریات کی کثرت نے انہیں متشکک بنا دیا تھا) ۔

سقراط کا فلسفۂ اخلاق

سقراط کا موقف یہ ہے کہ :

۱ ۔ نیکی علم ہے کیونکہ ہر فرد اپنی خیر کی تلاش میں ہے اور اسے نیکی تبھی حاصل ہوگی جب وہ جانے گا کہ یہ اس کی خیر ہے ۔ لہٰذا اچھائی اور برائی کا علم حاصل ہونا چاہیے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علم علت ہے اور نیکی معلول ہے ۔ لیکن اس کا میلان یہ ہے کہ علم کو سب سے بلند و بالا رکھا جائے ۔

۲ ۔ نیکی مفید ہے ۔ غائیتیت سے ضرور مسرت اور فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔ اس کا فی الحقیقت مطلب یہ ہے کہ نیکی دراصل خوشگوار ہے اور لذت ہی غایت اصلی ہے ۔

یونانی ذہن کے نزدیک نیکی اور لذت ہم آہنگ ہیں

یونانی ذہن دونوں خصائل ۔ ۔ نیکی اور لذت ۔ ۔ کو مخالف قرار نہیں دیتا ۔ حقیقتہً یہ غایت قصویٰ کو مسرت کے انداز میں تصور کرنے سے نیکی کو لذت میں تبدیل کر دیتا ہے ۔ اس کی حالت ایسی نظر آتی ہے جیسے ایک بچہ ، یا ایک متمول آدمی ، جس کے لئے ابھی زندگی کی وحدت ختم نہیں ہوئی ۔ زندگی کی وحدت واقعی اور معیاری دونوں ایک ہی سمت میں ہیں ، مسلسل ہیں اور متمیز نہیں ۔ یہ جدا جدا نہیں ۔ ان دونوں کے درمیان شگاف نہیں ہے ۔ کوئی بچہ یا متمول آدمی نیک کرداری یا نیکی کو ایک آسان کارنامہ سمجھتا ہے ، جس کی بدولت اسے دوسروں پر فوقیت حاصل ہوتی ہے ، جس سے بالعموم اسے نفع اور طمانیت دونوں چیزیں حاصل ہوتی ہیں ۔ وہ فرائض کے ایک محدود اور متعین دائرے میں زندگی بسر کر رہا ہے جنہیں وہ آسانی سے انجام دے سکتا ہے ، جنہیں زمین کے بسنے والے اور اس کے زمانے کے سب لوگ سراہتے ہیں ۔ وہ اخلاقیت کو غایت کی صورت میں تصور کرتا ہے ، خواہش اور اس کی تسکین کے طور پر ۔ اس کے نزدیک فرض اور لذت ہم آہنگ ہیں ۔

دور وسطیٰ کی اخلاقیت تکمیلِ فرائض میں متصور ہوتی ہے

ازمنۂ وسطیٰ میں مذہب کے دور میں انسان بالغ ہو جاتا ہے ۔ ازمنۂ وسطیٰ میں زندگی کی وحدت ٹوٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے ۔ انسان حیاتِ ارضی سے بیزار ہو جاتا ہے ۔ اور وہ قِدم (ETERNITY) کا باسی ہو جاتا ہے ۔ ایک لامحدود وجود اس کے سامنے آجاتا ہے ۔ وہاں سے اس کے فرائض کی ابتداء ہوتی ہے ، جنہیں اس دنیا کی زندگی سے ہرگز نہیں ناپا جا سکتا ، ایک لامحدود وجود اس کے سامنے آجاتا ہے ۔ ان (فرائض) کے نتیجے میں لذت شاذ و نادر ہی پیدا ہوتی ہے اور جہاں اسے لذت حاصل ہوتی ہے ، وہ فانی لذتوں کے لیے کوئی ذوق ہی نہیں رکھتا ۔ اس طرح وہ فرائض اور تسکین خواہشات (لذت) کو متضاد سمجھتا ہے ۔ دونوں کے درمیان شگاف وسیع تر ہوتا جاتا

ہے ۔ وہ اخلاقیات کو قانون کی صورت میں تکمیلِ فرائض کے انداز میں احکامِ خداوندی کے طور پر تصور کرتا ہے ۔

ہمارے معلمین اخلاق کے علمی ولولے کا اثر

ہمارے معلمین اخلاق اور فلاسفہ نے جب قرآن مجید کی اس آیۃ پاک سے ولولۂ علم اخذ کیا :

هَل يَستَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعلَمُونَ ۔ (۹:۳۹)

تو ان کے ذہن اور دل سے انسانی علم اور علم بالوحی کے درمیان فرق کا شعور محو ہو گیا اور وہ سب انسانی استعداد ہی کے زائیدہ علم الاخلاق کو نبوی اخلاقیات تصور کرتے رہے ۔

ترقی یافتہ انسانی اخلاقیات اور اخلاقیات نبویؐ

اخلاقیات یا علم الاخلاق کی دو قسمیں ہیں : ایک وہ اخلاقیات انسانی استعداد علم کے زائیدہ علم کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اور دوسری وہ جو اخلاقیات نبوی کی حیثیت رکھتی ہے اور علم بالوحی سے ماخوذ ہے ۔ انسانی اخلاقیات کا موضوع فضائل اخلاق ، ان کا معیار اور ان کی مابعد الطبیعیاتی اساس ہے ۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ فضائل اخلاق کیا ہیں ؟ ان کا معیار کیا ہے اور ان کی ما بعد الطبیعیاتی اساس کیا ہے ؟ اس کا وظیفہ معیار اخلاق کے حوالے سے فضائل و رذائل اخلاق کی توجیہہ ہے ۔ اس کا منہاج یہ ہے کہ پہلا مختلف قسم کے قضیئوں سے اخلاقی قضیئے کو متمیز کیا جائے ۔ مثلاً :

مکان اچھا ہے (رہائش کے لئے)

گھوڑا اچھا ہے (سواری یا باربرداری کے لئے)
منظر اچھا ہے (اس لئے کہ فرحت بخش ہے)
محاسب اچھا ہے (کیونکہ حساب صحیح ہے)

طبیب اچھا ہے (کیونکہ اس کے علاج سے جلد شفا ہوتی ہے)
آدمی اچھا ہے (کیونکہ اس کی سیرت اچھی ہے)
بینائی اچھی ہے (کیونکہ دور اور نزدیک کی چیزیں بغیر عینک کے صاف نظر آتی ہیں)
صحت اچھی ہے (کیونکہ بغیر تکان کے دماغی اور جسمانی محنت کی جا سکتی ہے)
سیرت اچھی ہے (کیونکہ عمل اچھا ہے)
نظریہ اچھا ہے (کیونکہ علمی توجیہہ ہو جاتی ہے)
گُر اچھا ہے (کیونکہ سوال آسانی سے حل ہو جاتا ہے)
عمل اچھا ہے (کیونکہ وہ ایک معیار پر پورا اترتا ہے)

ان قضایا میں صرف تین قضیئے اخلاقی ہیں : آدمی اچھا ہے ۔ سیرت اچھی ہے ۔ عمل اچھا ہے ۔

لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معیار کیا ہے ؟ یہی انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات کا بنیادی مسئلہ ہے ۔

انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات کی نشو و نما کے بہت سے ارتقائی مدارج ہیں جن سے گزرنے کے بعد وہ اس مرحلے پر پہنچی ہے کہ اخلاقیات نبوی کے حوالے سے اپنی کمی کو پورا کر سکے ۔

انسانی اخلاقیات کی نشو و نما "اِقدام و خطا" کے طریقے سے ہوتی ہے ۔ کبھی یہ سوچا گیا کہ مقصود معیار کیا ہے ؟ اس کے معنی یہ تھے کہ جس عمل سے مقصود حاصل ہو وہ نیکی ہے اور جس عمل سے مقصود حاصل نہ ہو وہ بدی ہے ۔ اور مقصود کبھی تو خواہش کی تکمیل متصور ہوا ، کبھی خواہش کی نفی متصور ہوا ، کبھی عقلی تقاضے کی تکمیل متصور ہوا ، کبھی عقلی تقاضا خواہش اور عقل دونوں کی متناسب تکمیل طے پایا ۔ پھر یہ مشکل پیدا ہوئی کہ دونوں کا تناسب کیسے متعین ہو گا؟ اس طرزِ فکر نے مصلحت پرستی کو اخلاق بنا دیا ۔ حالانکہ انسان کا شعور اخلاقی اس سے بغاوت کرتا ہے ۔

چونکہ انبیا کی تاریخ نے نوع انسانی کو دو قسم کی وراثت سپرد کی ہے : ایک انفسی وراثت ، جو انسان کے باطن میں ہے ، جس کی طرف اس آیت پاک میں اشارہ ہے :
وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۔ (۲۱:۵۱)

اور دوسری آفاقی وراثت جو قرآن مجید ہے ، جس سے نبوی اخلاقیات اخذ کی جا سکتی ہے ۔

تاریخ انبیا کی انفسی وراثت فجور و تقویٰ کے امتیاز ، ربوبیت کے اقرار ، اپنے نفس کی بصیرت اور امانت کی ذمہ داری کے احساس پر مشتمل ہے اور پورے عالم انسانی میں ، کسی نہ کسی درجے میں ، کم یا زیادہ یہ احساس موجود ہے کہ جو نشو و نما نہ پا سکے ، اس کا عدم اور وجود برابر ہو جاتا ہے ۔ اسی لاشعور کو نشو و نما دے کر ، جس کی طرف اس آیت پاک میں اشارہ ہے :
فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۔ (۳۰:۳۰)

جسے بالقوہ فطرت کہہ سکتے ہیں، جسے نشو و نما دے کر ایک زندہ طاقت بنا کر اس کے تحت بالفعل فطرت انسانی کو منضبط اور منقاد بنانے کے لئے انبیاء علیہم السّلام کی بعثت ہوتی رہی ، جس کے لئے علم بالوحی سے روشنی (تعین غایت) ، رہنمائی (لائحہ عمل) اور ہدایت (غایت تک پہنچانے کا ضامن طریق کار) میسر آتا رہا ، جس کے زیر اثر انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات ارتقا پذیر ہو کر مقصود کے بجائے "اخلاقی حکم" کو معیار بنانے کے مقام عروج پر فائز ہوئی ، جس کے معنی یہ ہیں کہ جو فعل اخلاقی حکم کی پیروی کی نیت سے صادر ہوتا ہے وہ نیکی ہے اور جو فعل اخلاقی حکم کی خلاف ورزی میں صادر ہوتا ہے وہی بدی ہے!

اول تو ذہن انسانی حیات انسانی کو تمام فضائل اخلاق سے مزین کرنے کے لئے اخلاقی احکام کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور اگر وہ اخلاقی احکام کا احاطہ کر بھی سکے تو بھی صرف یہ مسئلہ حل ہو جائے گا کہ فضائل اخلاق کیا ہیں اور ان کا معیار کیا ہے ، مگر انسانی استعداد کا زائیدہ نظام اخلاقیات اس وقت تک مکمل نہ ہو سکے گا جب تک اخلاقیات نبوی کے حوالے سے پہلے یہ مسئلہ حل نہ ہو کہ زندگی فضائل اخلاق کے نمونے پر ڈھلے تو کیونکر ۔ اس لئے اخلاقیات نبوی مقدم ہے اور انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات موخر ہے ۔

لہٰذا نبوی اخلاقیات کا مسئلہ بعثت نبی علیہ التسلیم والتحیہ کے حوالے سے متعین

ہو سکتا ہے ۔ نبوی اخلاقیات (علم الاخلاق) کو علم بالوحی یعنی وحی قرآنی سے اخذ کرنا ضروری ہے ۔ محمد رسول اللہ نے فرمایا :

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ

یعنی میں مکارم اخلاق کے اتمام کے لئے مبعوث کیا گیا ہوں ۔ مگر یہاں یہ غور کرنا ضروری ہے کہ انسانی زندگی سب فضائل و محاسن و مکارم سے مزین ہو جائے تو بھی اتمام مکارم اخلاق اس وقت میسر آئے گا جب بدی کے مقابلے میں نیکی کو کسی قسم کا اضمحلال نہ ہو سکے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غایت بعثت وہی ہے جو اس آیت پاک میں بیان ہوئی ہے :

ھُوَ الَّذِیٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ وَ لَوْ کَرِہَ الْمُشْرِکُوْنَ ۔ (۳۳:۹)

مگر جب سے ہم نے انسانی استعداد کے زائیدہ علم اور علم بالوحی کے مابہ الامتیاز سے صرف نظر کیا ہے ہم انسانی استعداد ہی کی زائیدہ اخلاقیات کو نبوی اخلاقیات سمجھتے رہے ہیں ۔ جسے اس میں شک ہو وہ حضرت مولانا سلیمان ندوی کی سیرت النبی کی چھٹی جلد کو غور سے دیکھے تو نظر آئے گا کہ (معاذ اللہ) اللہ تعالی اور رسول اللہ بھی ارسطو ہی کے شاگرد ہیں ، کیونکہ اس میں فضائل اخلاق بھی ارسطو ہی کے بیان ہوئے ہیں عفت ، شجاعت ، حکمت اور راس الحسنات عدالت اور معیار افراط و تفریط کے درمیان نقطہ اعتدال جو ارسطو کو بھی نہیں معلوم کہ افراط و تفریط کی دو انتہاؤں کے درمیان کہاں واقع ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ نیکی اور بدی کے درمیان نوعیت کا نہیں بلکہ مدارج کا فرق ہے ۔ جو بدی افراط سے پیدا ہوتی ہے اس میں بدی کو کچھ کم کرنے سے وہ نیکی بن جائے گی ۔ اور جو بدی تفریط سے پیدا ہوتی ہے اس میں بدی کا اضافہ کرنے سے وہ نیکی بن جائے گی ۔ ۔ ۔ جب سے ہمارے ذہن سے علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیاز محو ہوئے ہیں ہم نے لوٹ کر نہیں دیکھا کہ ہمارے تمام معلمین اخلاق ۔ ۔ ۔ ابن مسکویہ ، محقق طوسی ، محقق دوانی ۔ ۔ ۔ اپنی عظیم الشان تصانیف میں ارسطو ہی کے فلسفہ اخلاق کی جگالی فرماتے رہے ہیں ۔ ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق تو ارسطو کی "نیکو میکن ایتھکس" کا چربہ ہے اور محقق طوسی اپنی "اخلاق ناصری" کے دیباچے میں یوں رقم طراز ہیں

کہ : "میرا کوئی شیوہ بجز ارسطو کے فلسفۂ اخلاق کی ترجمانی کے نہیں ہے" محقق دوانی نے بھی ارسطو ہی کا فلسفۂ اخلاق "اخلاق جلالی" میں پیش کیا ہے ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے بھی اپنے فلسفۂ اخلاق پر مشتمل رسالے میں ارسطو ہی کے فضائل اخلاق کو فضائل اخلاق سمجھا ہے جو دور جاہلیت کے وطن پرستی کے ماحول میں فضائل اخلاق متصور ہوں تو ہوں مگر نبوی اخلاقیات کی روشنی میں اُن کی حیثیت رذائل اخلاق سے مختلف نہیں رہ جاتی ۔

انسانی علم اور علم بالوحی

جب تک انسانی علم اور علم بالوحی کے درمیان امتیازات پیش نظر نہ رہیں، علم بالوحی سے استفاضہ ممکن نہیں ۔ انسانی علم تو اس استعداد کی قوت سے فعل کی طرف آنے کا نتیجہ ہے جس کی طرف اس آیت پاک میں اشارہ ہے :

عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۔ (۲:۳۱)

یہ استعداد اور اس سے پیدا ہونے والے علم کی نشو و نما اقدام و خطا کے انداز میں ہوتی رہی ہے ، اس لئے اس کی نشو و نما کا اتمام کو پہنچنا تو کجا اس کے اتمام کا رخ بھی متعین نہیں ہو سکا اور انسانی فکر تضادات میں الجھ کر رہ گیا اور انسانی ذہن کا زائیدہ علم یہ طے نہ کر سکا کہ اخلاق کا معیار "مقصود" ہے یا "حکم" ہے کیونکہ بار بار معیار کے باب میں رائے بدلتی رہی ۔ ۔ ۔ بخلاف اس کے نبوی علم و ہبِ خالص ، بذلِ مجرد اور فضلِ محض ہے ، وحی سے ماخوذ ہے ، احتمال خطا سے پاک ہے ، ہمیشہ سے کامل ہے ۔

انسانی علم اور علم بالوحی میں امتیاز

انسانی علم اور علم بالوحی کے درمیان امتیازات کو سمجھنے کی اولین شرط یہ ہے کہ پہلے علم اور عمل کے درمیان امتیاز کو سمجھا جائے کیونکہ علم کا موضوع حقیقتِ محسوس ہے اور عمل کا موضوع مقصود ہے ۔

علم کا مسئلہ یہ ہے کہ حقیقت کیا ہے ۔ اور عمل کا مسئلہ یہ ہے کہ مقصود حاصل کیسے ہو ؟

علم کی ابتدا شک سے ہوتی ہے ، عمل کی ابتدا یقین سے ہوتی ہے ۔
علم میں ادراک اہم ہے ۔ عمل میں ارادے کو اہمیت حاصل ہے ۔
علم کا بنیادی تصور جبر ہے ۔ عمل کا بنیادی تصور اختیار ہے ۔
علم کا وظیفہ توجیہہ و تعلیل ہے ۔ عمل کا وظیفہ تخلیق نتائج ہے ۔

علم کے مضمرات (یعنی وہ شرائط جن کے پورا ہونے کے ساتھ علم مشروط ہے) یہ ہیں کہ ایک طرف ناظر ہو ، دوسری طرف منظور ہو ۔ ناظر میں ادراک کی صلاحیت ہو اور منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آ سکے تو علم حاصل ہو گا بخلاف اس کے عمل کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف فعال عامل ہو ، دوسری طرف مقصود ہو ، حصول مقصد کی جد و جہد کی راہ میں مزاحمت ہو اور فعال عامل کی جانب سے مزاحمت کی مزاحمت ہو تو مقصود حاصل ہو کر رہے گا ۔

لہٰذا انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات کا مسئلہ یہ ہے کہ فضائل اخلاق کیا ہیں ؟ ان کا معیار کیا ہے ؟ اور ان کی مابعد الطبیعیاتی اساس کیا ہے ؟ (یہاں یہ یاد رہے کہ جس مابعد الطبیعیات کا مطالبہ انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات کو ہے اس کی استعداد انسان کو عطا نہیں کی گئی)۔

بعثت نبوی کا مقصود حیات انسانی کے انفرادی (اخلاقی)، اجتماعی (معاشرتی ، معاشی ، سیاسی)اور بین الاقوامی پہلوؤں میں انقلاب لانا ہے اور وحی قرآنی کا مقصود پیغمبرانہ قیادت کی دعوت انقلاب میں اسے ہدایت فراہم کرنا ہے ۔ اخلاق کا تعلق افراد اور معاشرے سے ہے کیونکہ پیغمبرانہ قیادت جن خصائص کا حامل معاشرہ پیدا کر کے اس کے ذریعے بین الاقوامی سطح پر دین حق کو غالب کرنا چاہتی ہے وہ یہ ہیں :

معاشرہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو ۔
اخلاقی جدوجہد کرنے والے روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو ۔
ان کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف اور غم سے محفوظ رہے ۔

نبوی اخلاقیات کے مسائل

لہٰذا انقلابی اخلاقیات نبوی کے مسائل یہ ہیں :

۱ ۔ زندگی کے انفرادی (اخلاقی) پہلو کی اصلاح طلب خاصیت کیا ہے ؟
۲ ۔ اس اصلاح پذیری کا تصور کیا ہے ؟
۳ ۔ کس نصب العین کے حوالے سے اصلاح ہو گی ؟
۴ ۔ حصول نصب العین کے یقین کی اساس کیا ہے ؟
۵ ۔ حصول نصب العین کا حتماً نتیجہ خیز لائحہ عمل کیا ہے ؟
۶ ۔ اس پر عمل پیرا ہونے کی عملی اساس کیا ہے ؟
۷ ۔ عملی جدوجہد کو پرکھنے کا معیار کیا ہے ؟
۸ ۔ اس جدوجہد میں کامیابی کا نمونہ کمال کیا ہے ؟اور
۹ ۔ وہ محرک عمل کیا ہے جو استقامت ولا دے اور انحراف نہ کرنے دے ؟

انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات نہ تو تضادات سے پاک ہو سکی ہیں ، نہ نتیجہ خیزی کی ضمانت سے متصف ہیں ، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مسئلہ ہی اس سے زیادہ نہیں ہے کہ فضائل اخلاق کیا ہیں اور ان کا معیار کیا ہے ؟

انسانی علم اور علم بالوحی میں التباس

علم بالوحی (قرآنی علم) پیغمبرانہ قیادت کی انقلابی جدوجہد کے مسائل کو حل کرنے کے لئے نازل ہوا ہے جو انقلاب کو نتیجہ خیز بنانے کے لئے انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی حاجت مندی سے بے نیاز کرتا ہے ۔ مگر مذہبی ذہن کی معذوری یہ ہے کہ وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے کہ قرآن مجید کے ایک ایک لفظ اور زیر زبر کے محفوظ ہونے کے باوجود قرآنی علم نے انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی حاجت مندی سے بے نیاز کر دیا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی ذہن نے قرآنی مفہوم میں اسے کتاب سمجھنے کے بجائے لغت کے حوالے سے توریت کی تمثیل پر قیاس کر کے صرف اوامر و نواہی کا لکھا ہوا ضابطہ تصور کیا ہے ، اور توریت کی معذوری یہ تھی کہ اس کی پیرو امت

زوال میں مبتلا ہو جانے کے بعد صرف توریت کے حوالے سے نئی بعثت کے بغیر زوال سے نہ نکل سکی تھی ۔ اس لئے مذہبی ذہن کے نزدیک امت مسلمہ کی معذوری بھی یہی ہے کہ وہ بھی زوال پذیر ہو کر قانون سازی کے سہارے زوال سے اس لئے نہیں نکل سکتی کہ جب وحی قرآنی سے ایک دفعہ اوامر و نواہی کا علم حاصل ہو گیا تو وہ انسانی علم بن گیا ۔ اور اب یہ انسان ہی کی ذمہ داری ہے کہ وہ احکام شرع کی پیروی کرے تو اصلاح پذیر ہو ، نہ کرے تو گمراہی میں مبتلا رہے ۔

شرع کو اخذ کیا گیا اور منہاج سے صرف نظر کیا گیا

دراصل اس موقف کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ آیت
وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۔ (۴۸:۵)

میں مذہبی ذہن نے اپنی توجہ صرف "شرع" پر مرکوز رکھی اور "منہاج" سے صرف نظر کر لیا حالانکہ منہاج وہ طریق کار تھا جس کے ذریعے زندگی شرعی اقدار و فضائل کے نمونے پر ڈھلتی کیونکہ علم بالوحی کا تو مسئلہ ہی یہ تھا کہ حیات انسانی کو اپنے انفرادی (اخلاقی) اجتماعی (معاشرتی، معاشی ، سیاسی) اور بین الاقوامی پہلوؤں میں جس نمونے پر ڈھلنا چاہیے وہ ڈھلے کیونکر ؟

دوسری وجہ تکمیل دین کے قرآنی مفہوم کو مسخ کر کے اسے تکمیل فقہ قرار دینا ہے ۔

ایک اور وجہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دینا ہے کہ مؤثرات زندگی (اخلاق ، علم ، مذہب ، معاشرت ، معیشت ، سیاست) کے بدل جانے سے زندگی کے تقاضے احکام فقہ کی خلاف ورزی ہی سے پورے ہو سکتے ہیں ۔ یہ سب کچھ قرآن مجید سے قانون حیات اخذ کرنے کے بجائے صرف فقہی قانون کو اخذ کرنے کا نتیجہ ہے ۔ قانون سازی اس وقت تک موثر رہی جب تک سلاطین غلبے اور اقتدار سے محروم نہیں ہوئے ۔ جب سلاطین اقتدار سے اور قانون قوت نافذہ سے محروم ہوا تو قانون بے اثر ہو گیا ۔ اگر "کتاب" کا قرآنی مفہوم پیش نظر رہا ہوتا تو اسے لغت کے حوالے سے اوامر و نواہی کا لکھا ہوا ضابطہ سمجھنے کے بجائے قانون حیات کا ماخذ سمجھ کر اس سے زندگی طلب کی جانی چاہیے تھی ۔

کتاب کا قرآنی مفہوم

کتاب کا قرآنی مفہوم سمجھنے کے لئے قرآن مجید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس انداز تخاطب پر غور کرنا ضروری ہے :۔

وَمَا كُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتٰبُ وَ لَا الْاِيْمَانُ ۔ (۴۲:۵۲) ۔
(کہ یہ بات آپ کا ادراکِ ذاتی نہیں ہے کہ کتاب کیا ہے اور ایمان کیا ہے بلکہ آپ کو وحی سے معلوم ہوا ہے)

اگر کتاب کو کتاب سمجھنا وحی کے ساتھ مشروط نہ ہوتا تو توریت تو پہلے سے موجود تھی ہی، قرآن مجید سے کتاب کے جس مفہوم کی نشاندہی اس آیت میں کی گئی ہے اسے ان آیات کے حوالے سے سمجھنا ضروری ہے ۔

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ۔ (۳۴:۷)
(ہر امت کے لئے ایک فیصلہ کن ساعت ضروری ہے)
لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ ۔ (۳۸:۱۳)
(ہر فیصلہ کن ساعت کے لئے کتاب ضروری ہے)

جب تک یہ بات سمجھ میں نہ آئے کہ امت کے تعلق میں فیصلہ کن ساعت کے اندر فیصلہ یہ ہوتا ہے کہ کونسی امت اپنے اعمال کی بنیاد پر اس بات کی حقدار ہے کہ وہ باقی رہے اور ترقی کرے اور کون سی امت اپنے اعمال کی بنا پر مٹا دئے جانے کی سزا وار ہے ۔ اس وقت تک یہ بات سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ فیصلہ کن ساعت سے کتاب کا کیا تعلق ہے ؟ کتاب کا مفہوم کافروں پر قرآن کے اس طنز کے حوالے سے

لَا هُدًى وَّلَا كِتَابٌ مُّنِيْرٌ ۔ (۲۰:۳۱)

نہ حیات بخشی کا ضامن مقصود ہے نہ اس مقصود تک پہنچانے کا حتماً نتیجہ خیز عمل ہے اور کافروں پر اس طنز کا جواز تب ہی پیدا ہوتا ہے جب قرآن مجید خود وہ کتاب اور ہدایت ہو ۔

نبوی اخلاقیات کے مسائل کا حل

لہٰذا :

نبوی اخلاقیات کے مسائل کا حل یہ ہے :

(۱) زندگی کے انفرادی (اخلاقی) پہلو کی اصلاح طلب خاصیت انسان کی بالفعل فطرت ، یعنی جبلی داعیات ، طبعی خواہشات اور نفسانی تقاضوں کا اپنے آپ کو بلا قید پورا کرنے کا میلان اور اس کا مجموعۂ اضداد ہونا ہے ، جس کی نشاندہی اس آیۂ پاک میں کی گئی ہے :

زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّھَوَاتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِیْنَ وَالْقَنَاطِیْرِ الْمُقَنْطَرَۃِ مِنَ الذَّھَبِ وَالْفِضَّۃِ وَالْخَیْلِ الْمُسَوَّمَۃِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذٰلِکَ مَتَاعُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا ۔ (۳ : ۱۴)

(۲) اصلاح پذیری کا تصور یہ ہے کہ انفرادی زندگی ضبط و انقیاد کی پابند بنائی جائے اور اس میں فاعل اخلاق کے اپنے متعلق اور دوسروں کے تعلق میں جن فضائل کا پیدا کرنا ضروری ہے وہ پیدا کئے جائیں ۔

(۳) اس زندگی میں ہر تبدیلی نصب العین کے حوالے سے لائی جا سکتی ہے ۔ اور وہ نصب العین جس کے حصول کی جدوجہد کے ضمن میں اخلاقی فضائل پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے ، "انسان مرتضٰی" یعنی ایسا انسان بننے کا نصب العین ہے جس سے اللہ راضی ہو ۔

(۴) اس نصب العین کے حاصل ہو کر رہنے کے یقین کی اساس انسان کی مابعد الطبیعی ساخت ہے جس کی طرف اس آیت پاک میں اشارہ ہے :

وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ ۔ (۵۱:۲۱)

یہ انسان کی فطرت کا بالقوہ پہلو ہے جس کی نشاندہی اس آیت پاک میں کی گئی ہے :

فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا ۔ (۳۰:۳۰)

فطرت انسانی کا یہ پہلو فجور و تقویٰ کے امتیاز ، ربوبیت کے اقرار ، اپنے نفس کی بصیرت اور امانت کی ذمہ داری کے احساس پر مشتمل ہے جن کی طرف ان آیات میں اشارہ ہے:

اَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰهَا ۔ (۹۱:۸)
اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى ۔ (۷:۱۷۲)
بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ ۔ (۷۵:۱۴)
اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ
اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ۔ (۳۳:۷۲)

(۵) کائنات کی ساخت میں مضمر وہ قانونی نشوونما جو اپنی خاصیت میں ناقابل تغیر اور ناقابل شکست ہے ، مزاحمت کا قانون ہے ۔ جس کی تشکیل قرآن مجید میں ان الفاظ میں کی گئی ہے :

جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِيْنَ (۲۵:۳۱)
(ہم نے ہر نبی کے لئے مجرموں میں سے ایک دشمن پیدا کر دیا)
یہ دشمن جب پیغمبرانہ دعوت کی مزاحمت کرتا ہے تو اس مزاحمت کی مزاحمت سے دعوت نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے ۔

جب اخلاقی کمال کے حصول کی جدوجہد میں بالفعل فطرت مزاحم ہوتی ہے تو فجور و تقوی کے امتیاز اور ربوبیت کے اقرار کے حوالے سے بالقوہ فطرت اس مزاحمت کی مزاحمت سے بالفعل فطرت (جبلی داعیات ، طبعی خواہشات اور نفسانی تقاضوں) پر غالب آتی ہے ۔ اور اسے ضبط و انقیاد کا پابند بنانے میں کامیاب ہوتی ہے ۔

(۶) اس کا لائحہ عمل عبادت کے ذریعے ایثار ، انفاق اور احسان کے جذبات کو نشوونما دیتا ہے ۔

(۷) اس کی عملی اساس اخلاق اور معیشت کے درمیان باہمی جوابی ،اضافی ، مستضافی اور وجوبی تعلق کا ادراک ہے ۔ جس کی طرف اس آیۂ پاک میں اشارہ ہے :

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (۳:۹۲)
(کہ تم اس وقت تک نیکی حاصل نہیں کر سکتے جب تک اس میں سے خرچ نہ کرو جو تمہاری نظر میں پسندیدہ ہے)

انفاق فاعل اخلاق کی تو نیکی ہے مگر اس انفاق سے مستفید ہونے والے کے حق

میں معیشت ہے اور یوں اخلاق اور معیشت کا وجوبی تعلق متصور ہوتا ہے اور اس کی نتیجہ خیزی کا انکار ممکن نہیں ۔

(۸) اخلاقی فضائل کا معیار نبوی اخلاقیات میں تو "حکم" ہے ، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو فعل منزل من اللہ حکم کے اتباع سے صادر ہو وہ اخلاقی فضیلت (نیکی) ہے اور جو "حکم" کی خلاف ورزی کی نیت سے سرزد ہو وہ اخلاقی رذالت (بدی) ہے ۔ بخلاف اس کے انسانی استعداد کی زائیدہ اخلاقیات کی رو سے مقصد معیار ہے ، جس کے معنی یہ ہیں کہ جس عمل سے مقصود حاصل ہو وہ نیکی ہے اور جس سے حاصل نہ ہو وہ بدی، اور ہمارے معلّمین اخلاق ابھی تک جاہلیت کے اخلاقی معیار کی پیروی سے نہیں نکلے ۔ اگر ایسا نہ ہو تو کبھی واعظین کرام کی زبان سے افراط و تفریط کے درمیان نقطۂ اعتدال کے معیار اخلاق کی تبلیغ نہ ہوتی ، بلکہ ارسطاطالیسی معیار اخلاق بھی سننے میں نہ آتا ۔

نمونۂ کمال

نبوی اخلاقیات کی رو سے نمونۂ کمال رسول صلّی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے :

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ (۲۱:۳۳)

استقامت کا محرک

نبوی اخلاقیات کی رو سے ایسا محرک محمد رسول اللہ کی تصدیق اور تکذیب کا ، یعنی اسلام اور کفر کا، تضاد ہے اور انسان کے لاشعور میں یہ حقیقت جاگزیں ہے کہ ہر کامیابی کے لئے فضائل اخلاق ضروری ہیں ۔ اگر فضائل و رذائل کے امتیاز سے شعور عاری نہ ہو تو پہلا تضاد خواہش اور فرض کے درمیان متصور ہو گا ۔ اور دوسرا خواہشات کے غلاموں اور فرض کی ادائی کے ذمہ داروں کے درمیان ۔ ۔ ۔ اور یہی وہ تضاد ہے جس سے پیدا ہونے والی مزاحمت کی مزاحمت سے اخلاقی فتح وابستہ ہے !

تعلیم کا مسئلہ اور اُس کا حل

تخلیقِ پاکستان کے بعد پاکستان کو اسلامی بنیادوں پر مستحکم نہ کیا جا سکا۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جن مؤثرات نے اس راہ میں رکاوٹ پیدا کی، اُن کا نہ تو تعین کیا جا سکا نہ تدارک۔

ان مؤثرات کا تدارک نہ کر سکنے کا سبب ہمیں اپنی تاریخ کے اب سے بہت پہلے کے دور میں تلاش کرنا چاہیئے۔ یہ واقعہ خاص توجہ کا مستحق ہے کہ برِعظیم پاک و ہند میں حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے مرتبے کا مصلح پیدا ہوا، پھر بھی ملک کو استعماری غلبے کا شکار ہونے سے نہ بچایا جا سکا۔

یہ واقعہ چار مؤثرات کا نتیجہ ہے: ایک یہ کہ تکمیلِ دین کا تصور مسخ ہو گیا تھا اور دین کامل چند مابعد الطبیعی عقائد، چند اخلاقی اسباق، چند تمدنی ضوابط، چند معاشرتی اصولوں، چند عدالتی قوانین اور چند رسوم و ظواہر میں محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ تصورِ دین کے مسخ ہو جانے کا سبب یہ تھا کہ معیاری دین اور معمول بہ دین میں امتیاز کا شعور زائل ہو گیا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ جو اصلاحات حضرت مجدد نے تجویز فرما کر جہانگیر سے نافذ کرائیں، اُن کے نفاذ کے بعد اُس دور کے علماء نے محسوس کیا کہ اب کچھ کرنے کو باقی نہیں رہا؛ حالانکہ ان اصلاحات سے اس ملک میں اسلام کی صرف وہ حیثیت بحال ہوئی تھی جو دینِ الٰہی اکبر شاہی سے پہلے اسلام کو حاصل تھی۔

دوسرے یہ کہ ہم زوال پذیر مطلق العنانی کا بدل سیاست میں ، اور زوال پذیر جاگیرداری نظام کا بدل معیشت میں تلاش نہ کر سکے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم دیر تک اپنی سیاسی آزادی کو برقرار نہ رکھ سکے اور معاشی انقلاب کی قیادت ہمارے ہاتھ سے چھن گئی ۔

تیسرے یہ کہ ہم زندگی کی وحدت اور اخلاق و معیشت کے ربط کے شعور سے محروم ہو گئے ۔ جب مستعمراتی نظام کو غلبہ حاصل ہو گیا تو پوری برطانوی حکومت کے وسائل یہ باور کرانے کے لئے استعمال کئے جاتے رہے کہ اسلام قابل عمل نہیں ہے ۔

چوتھے یہ کہ زندگی لادینی نظام کے تابع ہو گئی ۔ معاشرہ یوں لادینی ہو گیا کہ پہلے معاشرے میں وحدت کے شعور کی اساس فتاوائے عالمگیری کے حوالے سے حنفی نظام فقہ تھا ۔ شرعی عدالتوں کے ختم ہو جانے سے اور برطانوی اقتدار کی سعی سے عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد جغرافیائی وفاداری بن گئی ۔ معیشت میں لادینی انداز یوں پیدا ہوا کہ ہمارا جاگیرداری کا حامل معاشرہ ایتائے حقوق کے اصرار پر قائم تھا ۔ جب قوم پرستوں کی جاگیریں ضبط کر لی گئیں اور غیر ملکی اقتدار نے اپنے وفادار پیدا کرنے کے لئے غداروں کو جاگیروں کا حقِ ملکیت دے کر نیا جاگیرداری نظام نافذ کیا تو جاگیردار عوام کے حقوق کی ذمہ داری کے شعور سے آزاد ہو گیا اور صرف اپنے اپنے حقوق کے مطالبے اور نگہداشت کی فضا پیدا ہو گئی ۔ نظامِ تعلیم لادینی ہو گیا ۔ نصاب میں مذہب کا کوئی شائبہ باقی نہ رہا ۔ مذہب انفرادی ، نجی ، شخصی ، باطنی پہلو سے وابستہ ہو کر رہ گیا ۔ اب چونکہ زندگی پر عقائد کا کوئی اثر نہ رہا ، اس لئے عقائد ، اوہامِ باطلہ بن گئے اور عبادات ، رسوم و ظواہر ہو کر رہ گئیں ۔

ہر چند کہ اپنے احیاء کی ہر تحریک میں ہم نے جان کی بازی لگائی اور نعرہ ہائے مستانہ بلند کئے مگر سب تحریکیں شعلۂ مستعجل ثابت ہوئیں ۔ اس کا سبب یہ تھا کہ ہماری فکری بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں ۔

موجودہ نظامِ تعلیم غیر ملکی اقتدار کا ترکہ ہے :

جس نظامِ تعلیم نے ہمارے عمرانی ثقافتی اختلال کو مکمل کیا ، اس کا اندازہ اس

کے مصنف ہی کی زبان سے زیادہ صحیح ہو سکے گا ۔

سر چارلس ٹریویلئین (Sir Charles Trevelyan) ، لارڈ میکالے کا رشتہ دار تھا ۔ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی میں ایک کلرک کی حیثیت سے ملازم ہوا تھا ۔ اور بعد میں صرف ذاتی قابلیت کی بنا پر ترقی کرتے کرتے مدراس کا گورنر ہو گیا ۔ اس نے ایجوکیشن انکوائری کمیٹی کے کنوینر کی حیثیت سے ۱۸۳۸ء میں Education of Indian People کے نام سے ایک رپورٹ پیش کی ۔ اس رپورٹ کے باب ہفتم کا عنوان ہے "ہندوستانی نظامِ تعلیم کے سیاسی رجحانات"۔ اُس نے جو کچھ اس عنوان کے تحت لکھا ہے ، اس کا اقتباس خود اُس کے اپنے الفاظ میں یہ ہے :

"مسلمانوں کا نظامِ تعلیم طاقت ، فخر و مباہلت اور جوشِ عزائم پر مبنی ہے ۔ اقتدار کی ہوس اور لذائذ جسمانی مذہب کی تائید میں لائے جاتے ہیں ۔ کرۂ ارض مومنین کی میراث ہے ۔ اُن کے علاوہ سب کافر اور غاصب ہیں جن سے بجز سیاسی مقتضیات کے کوئی روابط نہیں رکھے جا سکتے ۔ تمام ملک بااختیار خداوندی مسلمانوں کی مِلک ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ہندوؤں کا نظامِ تعلیم اگرچہ کم خوفناک اور کم متشددانہ نہیں بلکہ اس سے زیادہ مانع اور محدود ہے ۔ اس کی رُو سے تمام غیر ہندو برادری سے خارج ہیں اور صرف ارذل ترین کاموں کے لائق ہیں اور کسی طرح حکومت کے ان کاموں کے لائق نہیں جو برہمنوں کی ہدایت میں فوجیوں کے لئے مخصوص ہیں ۔

"عربی اور سنسکرت نظام ہائے تعلیم کے یہ میلانات ہیں جو ہماری خوش بختی سے اپنی پوری قوت کے ساتھ بہت مشکل زبانوں میں لکھی ہوئی کتابوں اور چند علما کے ذہنوں میں بند ہیں جو شاذ و نادر ہی نہایت مضمحل انداز میں لوگوں کے جذبات میں جھلکتے ہیں ، لیکن اس نظامِ تعلیم کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو ان کو دوبارہ زندہ کر دے ، تازہ کر دے اور مسلمانوں کو مستقل طور پر یاد دلاتا رہے کہ وہ کافر ہم (انگریز) ہی ہیں جنہوں نے مومنوں کو ان کی بہترین سلطنت سے محروم کیا ہے اور ہندوؤں کو یہ احساس دلاتا رہے کہ ہم ہی وہ نجس درندے ہیں جن سے کسی قسم کے دوستانہ روابط رکھنا گناہ اور شرم کی بات ہے ۔ ہمارے بدترین دشمن اس سے زیادہ خواہش نہ کر سکتے تھے کہ ہم ایسے نظام ہائے تعلیم کو پھیلائیں جو خود ہمارے ہی خلاف فطرت انسانی کے شدید

ترین جذبات کو مشتعل کر دیں ۔

"جب تک دیسی لوگ اپنی گذشتہ آزادی پر کڑھتے رہیں گے ، اپنے احوال کو بہتر بنانے کے لئے ان کی ایک ہی تدبیر ہو گی کہ وہ اس ملک سے انگریزوں کو بتمام و کمال جبراً نکال دیں ۔ اُن کے اعلیٰ اور ادنیٰ ، دولتمند اور مُفلس اپنے حالات کو بہتر بنانے کا ایک ہی تصور رکھتے تھے ۔ اعلیٰ طبقہ اس اُمید پر زندگی بسر کرتا تھا کہ وہ اپنی عظمت رفتہ کو دوبارہ حاصل کر لے گا اور ان کا نچلا طبقہ یہ امید کرتا تھا کہ ان کے ملکی اقتدار کے دوبارہ قیام پر دولت و امتیاز کی راہیں ان پر پھر کھل جائیں گی؛ حتیٰ کہ زیادہ باشعور اور نسبتاً بہتر اثر قبول کرنے والے دیسی بھی اس بات کا کوئی تصور نہ رکھتے تھے کہ ان کی اس بد حالی کو رفع کرنے کا ، انگریزوں کو جبراً پوری طرح سے نکال دینے کے سوا کوئی اور طریقہ بھی ہو سکتا ہے ۔

"صرف یورپی تصورات سے ان کو گرما کر ہی یہ ممکن ہے کہ ان کے قومی نظریات کو ایک نیا رُخ دیا جا سکے ۔ جن نوجوانوں کی تربیت ہمارے تعلیمی مرکزوں میں ہوئی ہے وہ نہایت تحقیر کے ساتھ مطلق العنانی کی اس بربریت کو پھر کر دیکھتے ہیں جس کے تحت اُن کے اسلاف کراہتے رہے تھے اور انگریزی طرز کے ان قومی اداروں کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں؛ اور ہمیں ناپسند کرنے کے بجائے ہمارے ساتھ رہنے کو پسند کرتے ہیں اور ہمیں اپنا فطری محافظ سمجھتے ہیں ۔ ان کی سب سے بڑی آرزو ہمارے مشابہ ہو جانا ہے اور ہماری رہنمائی میں اپنے ہم وطنوں کے کردار کو بلند کرنے اور بتدریج ایک پر لطف اور منظم اور اس لئے ایک محفوظ اور پر مسرت آزادی کے حصول کی توقع رکھتے ہیں؛ اور ہم انگریزوں کو غیر سمجھنے اور ہمارے گلے کاٹنے کے بجائے وہ اس بات کی اُمنگ رکھتے ہیں کہ ہمارے ساتھ عدالتِ عالیہ یا مجسٹریٹوں کی کرسی پر بیٹھ کر فیصلے کریں اور پنجاب یا نیپال کی سیاست پر سوچنے کے بجائے وہ اپنی مجالس مذاکرہ میں جو اُنہوں نے آپس میں قائم کر لی ہیں ، مطبع کے فوائد اور آزادی گفتار پر خطیبانہ انگریزی تقریروں میں مباحثے کرتے رہیں ۔

"انگریزی ادب کی رُوح ، انگریزوں سے روابط پیدا کرنے میں انتہائی موافق اثرات پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی ۔ ہمارے ادب کے ذریعے ہندی

نوجوانوں کی ہم سے بے تکلف جان پہچان کا اثر یہ ہو گا کہ وہ ہمیں غیر ملکی سمجھنا چھوڑ دیں گے ۔ وہ ہمارے اکابر کا ذکر اسی جوش و خروش کے ساتھ کریں گے جس طرح ہم کرتے ہیں اور ہمارے ہی طریقے پر تعلیم پا کر ہمارے ساتھ ہمارے ہی مشاغل میں دلچسپی لے کر ہمارے ہی مقاصد کے حصول کے لئے جد و جہد کر کے وہ ہندوؤں سے زیادہ بالکل اسی طرح انگریز بن جاتے ہیں جس طرح رومن صُوبوں کے لوگ اطالویوں اور فرانسیسیوں سے زیادہ رومن بن گئے تھے ۔ آخر وہ کیا چیز ہے جو ہمیں وہ بناتی ہے جو ہم ہیں بجز اس کے کہ ہم انگریزوں کے ساتھ رہتے ہیں ، انگریزی بولتے ہیں اور انگریزی اِلف و عادات اختیار کرتے ہیں ۔ وہ روزانہ بہترین دل و ذہن رکھنے والے انگریزوں سے ان کی تصانیف کی معرفت تبادلہ خیال کر کے ہماری قوم کی نسبت شاید اس سے کہیں زیادہ اچھی رائے قائم کرتے ہیں جیسی وہ انگریزوں سے بالمشافہ بات چیت کر کے قائم کرتے ۔ وہ دیکھتے ہیں کہ ہم ہندوستان کے مفادات کو اپنے نظم و نسق کے ذرائع میں کیسے ملحوظ رکھتے ہیں اور وہ متشدد دشمنوں کے بجائے ہمارے ذہین اور جوشیلے مددگار و معاون بن جاتے ہیں ۔

"انگلستان اور ہند جیسے دُور دراز ممالک کے درمیان موجود تعلق کا دائمی اور مستقل ہونا حقیقت کے منافی ہے ۔ کسی کوشش و تدبیر سے اور کسی حکمت عملی سے ملکیوں کو انجام کار اپنی آزادی کے حصول سے روک دینا ممکن نہیں لیکن اسے حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں ۔ ایک انقلاب کے ذریعے ، دوسرے اصلاح کے ذریعے ۔ ایک میں ارتقائی حرکت فوری اور متشددانہ ہو گی ، دوسرے میں تدریجی اور پُر امن ۔ ایک لازمی طور پر ملکیوں کے اور ہمارے درمیان کامل ذہنی بیگانگی اور بیزاری پر منتج ہو گا ، دوسرا دائمی دوستی ، باہمی نفع بخشی اور خیر خواہی پر ۔ نا پسندیدہ نتائج کو روکنے اور پسندیدہ نتائج کو حاصل کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ ہم ملکیوں کو یورپی انداز کی ترقی کے حصول میں مصروف کر دیں ۔ ایسا کرنے سے وہ قدیم ہندی بنیادوں پر آزادی حاصل کرنے کی خواہش سے دست بردار ہو جائیں گے ۔ اس صورت میں فوری تبدیلی تو نا ممکن ہو گی مگر ہند سے ہمارا موجودہ تعلق تا دیر قائم رہے گا اور ہمارا موجودہ تعلق پہلے سے بھی زیادہ یقینی ہو جائے گا ۔ لوگوں کو یورپی نمونے کی سلف گورنمنٹ کے لئے تیار

کرنے کے لیے ایک صدی بمشکل کافی ہو گی ۔ کسی قوم کی سیاسی تربیت کے لئے بہت طویل مدت درکار ہے اور جب تک یہ مدعا پورا ہو ہم تا حدِ امکان محفوظ رہیں گے ۔ اور ہماری رعایا میں کوئی طبقہ ایسا نہیں ہو گا جن کے لئے ہمارا وجود اتنا ضروری ہو جتنا ان لوگوں کے لئے جن کے خیالات انگریزی نمونے پر ڈھل گئے ہوں گے ۔ یہ جماعت تعداد میں ابھی بہت کم ہے لیکن اس اقلیت میں برابر ان نوجوانوں کا اضافہ ہو رہا ہے جنہوں نے ہمارے مرکزوں میں تربیت پائی ہے ۔ کچھ عرصے میں یہ اقلیت اکثریت بن جائے گی ۔ اس وقت یہ ضروری ہو گا کہ لوگوں کی ترقی یافتہ ذہانت اور ان میں سلف گورنمنٹ کی استعداد کے پیشِ نظر ہم اپنے سیاسی اداروں میں تبدیلی پیدا کریں ۔

"اس طرح تدریجاً اور پُر امن طریقے پر تغیر پیدا ہو جائے گا اور جانبین کی طرف سے کوئی جدوجہد ایک دوسرے کو بیزار کرنے کی نہیں ہو گی؛ اور اس طرح دیسی لوگ پہلے آزادی کا پسندیدہ استعمال سیکھ لیں گے ، پھر آزادی حاصل کریں گے ۔ اور اپنی نفع بخش رعایا کو اس سے بھی زیادہ نفع بخش حلیفوں میں تبدیل کر لیں گے ۔ موجودہ انتظامی تعلق سے صرف بعض برطانوی خاندانوں کا بھلا ہوتا ہے ۔ دنیا بھر میں اول درجے کے صنعتی اور اول درجے کے زرعی ملکوں کے مابین خالص تجارتی اتحاد سے پوری برطانوی قوم کی قوت اور فارغ البالی کی نہایت مستحکم بنیادیں استوار ہوں گی ۔ اگر یہ راہ اختیار کی گئی تو کوئی علیحدگی واقع ہو گی ہی نہیں ۔ ایک خطرناک اور عارضی تعلق ایک بالکل مختلف اور بہت ہی پائدار تعلق میں بالکل نامحسوس انداز سے تبدیل ہو جائے گا ۔ ہمارے ہاتھوں سے مسرت اور آزادی کی تربیت پا کر ، ہمارے علوم اور سیاسی اداروں سے مستفید ہو کر ، برطانوی احسان کے سب سے زیادہ قابلِ فخر نمونے کی حیثیت سے ہندوستان باقی رہے گا اور یہاں کے لوگوں کی محبانہ وابستگی اور ان کے ملک سے عظیم الشان روابط کی صورت میں ہم عرصۂ دراز تک اپنی فراخدلانہ پالیسی اور روشن حکمتِ علی کا پھل پاتے رہیں گے جس نے اس طرزِ عمل کی طرف ہماری رہنمائی کی تھی ۔ اس راہ کو اختیار کرنے میں ہم کوئی نیا تجربہ نہیں کر رہے ہوں گے ۔ رُومیوں نے فی الفور یورپی قوموں کو مہذب بنا دیا اور انہیں رُومیوں کے رنگ میں رنگ کر اپنی حکومت سے وابستہ کر کے ، بالالفاظ دیگر ان کو رومی ادب اور رومی فنون کی تعلیم دیکر ، فاتحوں کی نقل اور اتباع کی تربیت دے کے اپنا لیا؛ اور جو مقبوضات جنگی غلبے سے حاصل کئے گئے تھے ،

فنونِ امن کی برتری سے مستحکم ہو گئے اور ابتدائی مظالم اور شدائد کی یاد بعد میں پیدا ہونے والے فوائد میں فراموش کر دی گئی ۔ اطالیہ، اندلس، افریقہ اور فرانس کے صُوبوں میں رُومیوں کے اتباع اور ان کی نعمتوں میں ان کے ساتھ شریک ہونے کے سوا کوئی آرزو باقی نہ رہ گئی تھی ۔ وہ سب تادمِ آخر ان کی حکومت کے مطیع و منقاد رعایا کی حیثیت سے وابستہ رہے اور یہ اتحاد اندرونی بغاوت سے نہیں، بیرونی تشدد کی وجہ سے اس وقت ختم ہوا جب فاتح اور مفتوح دونوں ایک ہی ابتلا کا شکار ہو گئے ۔ ہندوستانیوں کو بہت جلد ہم سے وہی نسبت ہو جائے گی جو ہمیں رومیوں سے تھی ۔ ٹیسیٹس (Tacitus) ہمیں بتاتا ہے کہ جُولیئس ایگریکولا (Julius Agricola) کی برطانیہ کے سرداروں کی اولاد کو رُومی ادب اور رومی علوم کی تعلیم دینے اور ان میں رومی تہذیب و شائستگی کا ذوق پیدا کر دینے کی حکمتِ عملی یہی تھی ۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ کس قدر مفید ثابت ہوئی ۔ برطانوی لوگ سرکش دشمنوں کے بجائے معتمد دوست بن گئے اور ان کے بزرگوں نے رُومیوں کے آنے کی اتنی مزاحمت نہ کی جتنی برطانویوں نے رومیوں کے جانے کی مزاحمت کی ۔ یہ بات ہمارے لئے بڑی ہی شرمناک ہو گی اگر بہت ہی اعلیٰ فوائد کی بنیاد پر ہم بھی اپنی قبل از وقت روانگی کو ہندوستانیوں کے لئے ایسی خوفناک مصیبت نہ بنا دیں ۔

"ہندو مذہب ایسا نہیں جو آزمائش پر پورا اتر سکے ۔ جسے شہادت یا دلیل کہا جاتا ہے، اس سے یہ مذہب اس درجہ بے تعلق اور اس حد تک بے شمار شدید بداخلاقیوں اور طبعی خرافات سے وابستہ ہو گیا ہے کہ یہ یورپی علوم کے سامنے اپنی ہستی کو قائم نہیں رکھ سکتا ۔ اسلام اس سے زیادہ سخت جان ہے ۔ اس کے باوجود ایک مسلم نوجوان جس نے انگریزی تعلیم پائی ہے، اس شخص سے جس نے اپنے باپ دادا کے طریقِ کامل پر تعلیم پائی تھی، بہت ہی مختلف طرز کا انسان ہے ۔ جیسے جیسے یہ تغیر بڑھتا جائے گا، ہندوستان بالکل ایک اور ہی ملک بن جائے گا اور اشتعال پذیر مذہبی جذبات کا نام بھی سننے میں نہ آئے گا ۔"

یہ اقتباس پڑھ لینے کے بعد کسی ثبوت کی احتیاج باقی نہیں رہتی کہ یہ نظامِ تعلیم ہمارے خلاف اور برطانوی مفاد کے حق میں کس قدر نتیجہ خیز ثابت ہوا ۔

نظامِ تعلیم کی اصلاح کی تجاویز اور ان کے نفاذ میں موانع

پاکستان کے حاصل ہو جانے کے بعد ہم پاکستان کو اسلام کی اساس پر مستحکم کیوں نہیں کر سکے ؟ اس کا سبب یہ ہے کہ دین کی اساس پر پاکستان کا قیام "عصر حاضر" کے لئے ایک چیلنج تھا ۔ اس چیلنج کے جواب میں عصر حاضر کے چیلنج کا نعرہ لگایا گیا جو ایک عفریت بن کر ہمارے سامنے کھڑا ہے ۔ جب سے ہم استعمار کی گرفت میں آئے تھے ، ہم نے جذبہ آزادی کو زندہ رکھا تھا ۔ پاکستان کا مطالبہ اسی جذبۂ آزادی کا اظہار تھا ۔ پاکستان حاصل ہوا ، ہم نے یہ سمجھ کر کہ بین الاقوامی قانون ہماری حفاظت کرے گا نگہداری اور تحفظ کے تقاضوں سے بے نیازی کا انداز اختیار کر کے اپنے آپ کو 'نو استعماریت' کی گرفت میں جانے دیا ۔

زندگی ایک بامقصد عمل ہے ۔ ہر رائج الوقت نظام کی طرح نظام تعلیم بھی غیر ملکی اقتدار کا ترکہ ہے جس کا کوئی تعلق قومی غایت سے نہیں ۔ وقتاً فوقتاً رائج ہونے والی تعلیمی پالیسیوں میں جن خرابیوں کی نشاندہی کی گئی ہے وہ تعلیم کے قومی غایت سے عاری ہونے کے نتائج ہیں ۔ مثلاً "تعلیم قومی غایت پیدا کرنے میں ناکام رہی ہے ، قومی نشو و نما کے لئے اس تعلیم نے کوئی کردار ادا نہیں کیا ، تعلیم یافتہ نوجوانوں میں بیروز گاری بہت ہے ، اور تعلیمی معیار بہت پست ہے" مجوزہ غایت یہ ہے کہ تمام طلبا کو یکساں ثقافتی فضائل سے مزین کیا جائے اور فضائل کا مجموعہ اپنے کردار میں اسلامی ہونا چاہئیے ۔

اس غایت کے حصول کے لئے جو ذریعہ تجویز کیا گیا ہے وہ مابعد فضیلت کے درجے تک اسلامی تحقیق (Islamic Research) ہے اور مطبوعات کے ذریعے اسلامی نظریۂ حیات کو فروغ دینا ہے ۔ یونیورسٹی کی سطح پر اور دوسرے خصوصی اداروں میں اسلامی فکر کا اعادہ تاکید مزید کے ساتھ ضروری قرار دیا گیا ہے ۔ اسلامی ریسرچ کی کتنی ہی ہمت افزائی اور سرپرستی کی جائے وہ اس وقت تک کافی نہ ہو گی جب تک شعوری طور پر اس ریسرچ کے نتائج کو تعلیمی پالیسی کا جزو نہ بنایا جائے اور قانون ، معاشیات ، سیاسیات اور عمرانی علوم کے شعبوں میں ترقی پذیر انداز سے درسی نصابات میں شامل نہ کیا جائے ۔

لیکن یہاں سب سے زیادہ قابل غور بات یہ ہے کہ مستشرقین کے اثر نے اسلامی تحقیق کو آثار قدیمہ کی کھدائی ، گورکنی اور استخواں فروشی میں تبدیل کر دیا ہے کیونکہ وہ اسلام کو بابل ، نینوا ، مصر اور ہند کی تہذیبوں کی طرح ایک ختم شدہ قوت باور کرانا چاہتے ہیں ۔ ان کے نزدیک اسلامی تحقیق کا مسئلہ صرف یہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے عروج و زوال کے اسباب کیا تھے ؟ مسلمانوں کی قوت اور ضعف کے اسباب کو سمجھ کو انہیں زیر کیسے کیا جا سکتا ہے ؟ جو علم اس قسم کے مسائل پر ریسرچ سے حاصل ہوتا ہے ، اس سے مسلمانوں کا اعتماد اپنی تہذیب کی برتری کی نسبت ضائع تو ہو سکتا ہے مگر اس کا اثر اسلامی ثقافتی فضائل کے احیاء پر نہیں لایا جا سکتا ۔ اسلامی تحقیق کے جو مسائل مستشرقین تجویز کرتے ہیں وہ مثال کے طور پر اس طرح کے ہیں :۔

ایک زوال پذیر تہذیب ، بدلتی ہوئی دنیا میں اپنے آپ کو بدلے بغیر اپنے تخلیقی کردار پر کیسے فائز ہو سکتی ہے ؟

یہ کیونکر ممکن ہے کہ پاکستان ہو تو ایک جدید ریاست اور اُس کا آئین اسلامی ہو جبکہ اسلام اَدوار وسطیٰ کا تصوّر ہے ۔
مسلمان عصر حاضر کے چیلنج کا جواب کیسے دے سکتے ہیں ؟
سائنس اور ٹیکنالوجی کے دور میں اخلاقی اور مذہبی بنیادوں پر انقلاب کیسے ممکن ہے ؟
یہ سوالات اس نیّت سے وضع کئے جاتے ہیں کہ ان کا جواب نفی میں ہو ۔

ہمارا مسئلہ

اگر ہم اثبات میں جواب چاہیں تو ہمیں مسئلے کی تشکیل یُوں کرنی ہو گی :

اگر کوئی ایسا گروہ موجود ہو جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت کی غایت کو حاصل کرنا چاہے تو اس کا نصب العین کیا ہو ؟ اس کا معیار کیا ہو ؟ اس کی دعوت کیا ہو ؟ اس کا لائحہ عمل کیا ہو ، جو کلّی ہو ، مثبت ہو ، عملی ہو ، قابلِ عمل ہو ، ولولہ انگیز ہو اور حتماً ، قطعاً اور یقیناً نتیجہ خیز ہو ؟
تعلیم ، حیاتِ ملّی کو دوام و استمرار عطا کرنے کا عمل ہے؛ لہذا

تعلیم کا مسئلہ یہ ہے :
کیسے افراد
کیا کام انجام دینے کے لئے
کس نمونہ ثقافت کے حامل معاشرے میں
کون سے نظام افکار پر مبنی معاشرے میں کیونکر پیدا کئے جائیں ؟

عملاً اسلام اور تعلیم دونوں کے مسائل ایک ہی ہیں ، کیونکہ تعلیم منصب نبوّت علیٰ صاحبہا الصلوۃ والتسلیم میں داخل ہے ۔

اسلامی نظام افکار ، جس پر ہمارے نظامِ تعلیم کو مبنی ہونا چاہئیے ، کیا ہے ؟ اس حقیقت کا سمجھنا اس وقت ممکن ہو گا جب ہم اسلام ہی کی اصطلاحوں میں سوچیں ۔ مستعار لی ہوئی اصطلاحوں سے دستبردار ہو جانا اس لئے ضروری ہے کہ مانگی ہوئی اصطلاحوں میں سوچنا الہامی ہدایت سے انحراف کی طرف لے جاتا ہے ۔

جہاں تک آئیڈیالوجی کی اصطلاح کا تعلق ہے اسے یوں سمجھنا چاہئیے کہ ہر عمل کے لئے ایک نظریہ ضروری ہوتا ہے ۔ عام زبان میں نظریہ کو اصول اور اعمال کو ارکان سے تعبیر کرتے ہیں ۔ یہی اصول اور ارکان عمرانیات کی زبان میں آئیڈیالوجی (Ideology) اور آرڈر (Order) یعنی نظامِ فکر اور نظامِ عمل کہلاتے ہیں لیکن لفظ آئیڈیالوجی کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ کسی قوم کی آئیڈیالوجی اور اسی قوم کے افراد کی پیشہ ورانہ تنظیم کے لئے آئیڈیالوجی دو مختلف چیزیں ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آئیڈیالوجی کا تصور انسانی استعداد سے حاصل ہونے والے علم سے ماخوذ ہے جو کلّیت اور ہمہ گیری سے عاری ہے ۔ اگر ہم آئیڈیالوجی کے متوازی اس کے بالمقابل کوئی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں تو وہ "کتاب" ہے ، اور آرڈر کے بالمقابل "سنت" کی اصطلاح ہے ۔ ان اصطلاحوں کو متبادل سمجھنے کی ذرا سی رواداری ہمیں انحراف کی راہ پر لے جائے گی ۔

تعلیم کا مسئلہ

اگر مسئلہ تعلیم کی ترتیب بدل کر یہ ہو جائے کہ

کس نظام افکار پر مبنی ،
کون سے نمونہ ثقافت کے حامل معاشرے میں ،
کیا کام انجام دینے کے لئے ،
کیسے افراد ،
کیونکر پیدا کئے جائیں ؟

اسلامی نظام افکار

اور ہم یہ چاہیں کہ ہمارا نظامِ تعلیم اسلامی نظامِ افکار پر مبنی ہو تو سوال پیدا ہو گا کہ اسلامی نظامِ افکار کیا ہے ؟

اسلامی نظام افکار کے چند پہلو ہیں :

(1) غایت یا نصب العین
(2) تصورِ کائنات
(3) زاویۂ نگاہ
(4) معیار
(5) دعوت
(6) لائحہ عمل

نصب العین

قرآن مجید کا نصب العین یہ ہے کہ ایک معاشرہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ، اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور رُوحانی الذہن افراد پر مشتمل قائم کیا جائے ۔ اُن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں جس کے استحکام کی بنیاد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خالص وفاداری ہو اور جسے انجامِ کار غلبہ حاصل ہو ۔ نصب العین کے حوالے سے عروج و زوال متعین ہوتا ہے ۔ اسی کے حوالے سے ضبط و انقیاد اور منظم جدوجہد کی احتیاج کا شعور پیدا ہوتا ہے ۔ اسی کے

حوالے سے افراد کا اپنے ذاتی مفادات سے نکلنا اور اجتماع میں منضبط اور مستحکم ہونا متصور ہے۔

کیا یہ نصب العین حاصل ہو سکتا ہے ؟ اس کے لئے ضروری ہے کہ نظامِ کائنات اپنی ساخت میں اس نصب العین کے حصول کی جدوجہد سے سازگار ہو؛ لہٰذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ۔

تصوّرِ کائنات کیا ہے ؟

یہ عالمِ اللہ تعالیٰ نے ایک مقصد کے پیش نظر پیدا کیا ہے ۔ یہ عالم اس مقصد کے حاصل کرنے کی جدوجہد میں کامیابی سے سازگاری کے اصول پر پیدا کیا گیا ہے ۔ اسی مقصد کو حاصل کرنے کی جدوجہد میں ہدایت دینے کے لئے قرآن مجید نازل ہوا ہے ۔ ایک کونیاتی قانون ہے جو کونیاتی عمل کو متعین کرتا ہے ۔ یہ قانون تضاد کا قانون ہے ۔ یہی قانون تاریخی حرکت کو متعین کرتا ہے ۔ ہم تاریخی قانون کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ دو گروہ ہوں ، اُن کے دو مقاصد ہوں ، اُن کے پیچھے دو وفاداریاں ہوں ، ان کے پیچھے دو منظم ارادے ہوں اور ان ارادوں کے درمیان تصادم ہو ۔ اس تصادم کو کامیاب بنانے کے لئے دو پروگرام ہوں ۔ ایک مزعومہ مفاد کی حفاظت کا دوسرا عام نفع بخشی اور مفاد عامہ کی تکمیل کی راہ کھولنے کا ۔ مزعومہ مفاد باطل ہے اور مفاد عامہ کی تکمیل حق ہے ۔ اللہ تعالیٰ حق کو باطل سے ٹکراتا ہے اور حق باطل پر غالب ہو کر رہتا ہے ۔

تاریخی قانون اور اخلاقی قانون میں ایک ربط ہے ۔ تضاد کی صورت میں دراصل حق کے باطل پر غالب آنے کی ایک سازگار شرط ہے ۔ جب تاریخی تضاد مضمحل ہو جاتا ہے تو اخلاقی اضمحلال پیدا ہو جاتا ہے ۔ تضاد نے جدوجہد میں استقامت کے لئے ایک نفسیاتی محرک میسر آتا ہے ۔ جتنا تضاد شدید ہو گا اتنا ہی اخلاقی استحکام پیدا ہو گا ۔

تصور کائنات وحی سے حاصل ہوتا ہے جو نصب العین کے حصول کی شرط ہے ۔ تصورِ کائنات کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ موجودہ حالات ، چیزوں اور واقعات اور مستقبل کے امکانات کا جائزہ ہے جس کی بنیاد پر نصب العین کا حصول متصور ہو سکتا ہے ۔

زاویہ نگاہ

یہ موقف ہے جس کے حوالے سے چیزوں اور اعمال پر نظر کی جاتی ہے، جس کے تعلق میں ان کا موازنہ کیا جاتا ہے اور تخمینہ لگایا جاتا ہے۔ رحمت کا نقطۂ نظر ہی دراصل وہ اجتماعی ذہن مہیا کرتا ہے جس کا ہر متنفس آرزو مند ہے۔ اس کے بغیر نہ تو فرد انفرادیت سے نکل کر معاشرے کا رکن بن سکتا ہے، نہ خود غرضی سے نکل کر باہر آ سکتا ہے۔

معیار

معیار یا پرکھنے کے اصول کے حوالے سے انفرادی اور اجتماعی مساعی کو پرکھا جاتا ہے۔ وحی سے حاصل ہونے والا حکم معیار ہے۔ جو اعمال حکم کی تعمیل میں صادر ہوتے ہیں وہ خیر ہیں اور جو حکم کی خلاف ورزی میں سرزد ہوتے ہیں، اخلاقی شر ہیں۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی نمونۂ کمال کی حیثیت رکھتی ہے جس کے حوالے کے بغیر نہ تو کسی خیر و کمال کا خیر و کمال ہونا باور آ سکتا ہے نہ اس کا قابلِ حصول ہونا۔

دعوت

دعوت کی خصوصیت یہ ہے کہ دعوت ہی سے جماعت کی بقا، اس کا دوام و استمرار وابستہ ہے۔ جماعت دعوت پر مامور ہے۔ دعوت و تبلیغ کی بدولت عالمگیر وفاداری پر منظم معاشرہ دوسرے تازہ دم گروہوں کو اپنے اندر شامل کر کے اختلال سے محفوظ ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس کے محدود وفاداریوں پر منظم گروہوں کی معذوری یہ ہے کہ جب تاریخی جدوجہد میں ان کے اعصاب تھک جاتے ہیں تو وہ زوال کے بعد دوبارہ ابھرنے کی صلاحیت سے محروم ہو جاتے ہیں۔

لائحہ عمل

لائحہ عمل یا پروگرام پہلے سے متعین کیا ہوا فرائض و اعمال کا وہ گوشوارہ ہے جس سے مطلوبہ نتائج پیدا ہو کر رہیں۔ اس کے تین مدارج ہیں۔ انفرادی، اجتماعی اور بین

الاقوامی ۔ پہلے مرحلے میں تلاوت آیات تزکیہ ، تعلیم کتاب و حکمت پر اصرار ہے ۔

دوسرے مرحلے پر لائحہ عمل سے ادارات وجود میں آتے ہیں ۔ افراد اور ادارات کے عمل کو منظم رکھنے کے لئے لائحہ عمل ان اوامر و نواہی پر مشتمل ضابطہ ہے جن کے ذریعے اسلامی فضائل کو محفوظ اور ان کے خلاف ارتکاب جرائم کو مسدود کیا جا سکے ۔

تیسرے مرحلے پر پروگرام ان سوالات کے جوابات پر مشتمل ہے ۔

کونسا مخصوص تضاد اپنے اندر یہ ضمانت رکھتا ہے کہ اسے ابھارا جائے تو وفاداری متعین ہو ، جماعت منضبط ہو اور تصادم فیصلہ کن ہو ؟

یہ تضاد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق اور تکذیب کا تضاد ہے ۔

یہ تضاد کیونکر متعین ہوا ؟ اس کے لئے خود اپنی نسبت قرآن مجید کے اس دعویٰ پر نظر کریں کہ وہ "الفرقان" ہے اور غور کریں کہ قرآن مجید بحیثیت "الفرقان" کے کن امتیازات اور اختلافات اور فروق کو واضح کر کے اپنے آپ کو "الفرقان" ثابت کرتا ہے تو سب سے بنیادی فرق محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق اور تکذیب کا تضاد برآمد ہو گا ۔

کیا ضمانت ہے کہ بین الاقوامی سطح پر استحکام کی یہ جدوجہد تخریب محض میں ختم نہیں ہوگی اور اس سے تعمیری نتائج پیدا ہوں گے ؟

اس کی ضمانت اس کے طریق کار کی نفع بخشی میں ہے :

جب تک تصادم کو دعوت دینے کی طاقت نہ ہو ، پروگرام کیا ہو کہ ولولہ سرد نہ ہو ، مقاصد کے قریب تر ہوتے جائیں اور قبل از وقت تصادم کو التوا میں رکھنے پر قدرت رہے ۔

جماعت کے اندر سے تقویت پہنچانا اور اس کے ارکان کی تخلیقی جدوجہد سے تعطل کو دور کر کے انہیں تصادم کے لئے تیار کرنا ہی وہ پروگرام ہے ۔ یہ پروگرام دشمنی کے کسی ضابطے کی رُو سے قابلِ اعتراض نہیں ہو سکتا ۔ جب ارکان اتنے قوی ہو

جائیں کہ جان کی بازی لگانے کی پوزیشن میں آ جائیں اور جارحانہ اقدام کا جواب دے سکیں تو تصادم قبل از وقت نہیں ہو گا ۔

اس پروگرام کے کتنے اقسام کے ردِّ عمل پیدا ہوں گے ، اس کی بے خطا پیش بینی کی جائے ۔

اس کا قرآنی جواب یہ ہے کہ تین طرز کا ردِّ عمل پیدا ہوگا : ایمان ، کفر اور منافقت ۔ اور اس سے تین گروہ وجود میں آئیں گے : مومن ، کافر اور منافق ، اور قرآن مجید ان سب کی سیرت اور نفسیات کو بیان کرتا ہے ۔

ہر ایک گروہ کی طرف کیا طرزِ عمل اختیار کیا جائے کہ صورت حال پر تصرف آپ کو حاصل ہو جائے ؟

قرآن مجید میں اس بات میں نہایت واضح ہدایت مہیا کرتا ہے ۔ چونکہ تعلیم قوموں اور تہذیبوں کو دوام و استمرار عطا کرنے کا علم ہے ، اس لئے تعلیم ہی سے ابتدا کرنا صحیح اقدام ہو گا اور جب تک ہم بحالتِ موجودہ علوم کے بے نتیجہ ہو جانے کا جائزہ لے کر تجدید علوم کے ارادے سے اعلیٰ ترین سطح پر جدوجہد نہیں کریں گے ، ہم ان علوم کی دریوزہ گری سے بے نیاز نہیں ہو سکتے جو معاندانہ عمرانی ثقافتی ماحول میں ہماری زندگی پر استعماریت کی گرفت کو مضبوط کرنے کے لئے غیر ملکی اقتدار نے اپنے نافذ کردہ نظامِ تعلیم کے ذریعے ہم پر مسلّط کئے تھے ۔ ان کی اختلال انگیزی کا تدارک بہتر نظامِ تعلیم سے ہو سکتا ہے ۔

موجودہ نظامِ تعلیم میں مذہب اور فلسفے کے مابین التباس نے یہ موقف پیدا کیا ہے کہ مذہب اور فلسفے کا مسئلہ تو ایک ہے مگر جوابات متضاد ہیں اور اس مسئلے کا جو جواب مذہب سے حاصل ہوتا ہے ، صحیح ہے ۔ حقیقت یہ نہیں لیکن اگر اسے صحیح سمجھ لیا جائے تو مذہب بھی فلسفے کی طرح عمل کے لحاظ سے بے نتیجہ ہو جاتا ہے کیونکہ فلسفے کا مسئلہ مذہب سے حل کرنے کے بعد عمل کے لئے کوئی محرک باقی نہیں رہتا ۔

فلسفے کا وظیفہ ، اصلی حقائق کی صحت کی اساس مہیا کرنا ہے ، شعور مذہبی کے متضمنات کا انکار کرنا نہیں ۔ جن لوگوں نے فلسفے اور سائنس کے مسئلے کو مذہب کا مسئلہ

سمجھا ہے ان کی معذوری یہ ہے کہ ان کا علم مطلوبہ نتائج تک نہیں پہنچاتا ۔

فلسفے اور مذہب میں فرق ہے ۔ فلسفے کا مسئلہ تو یہ ہے کہ حقیقت ہے کیا ؟ اور نظریہ حقیقت کی تلاش میں فلسفے کو حقیقت سے زیادہ منہاج پر اصرار رہا ہے اور مذہب اس کائنات میں انسانی نصب العین کو متعین کرنے کے بعد اس کو پانے کی بے خطا تدبیر پر مُصر ہے؛ یعنی مذہب کا مسئلہ یہ ہے کہ انسانی زندگی اپنے انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں پسندیدہ نمونے پر ڈھلے کیسے ؟ یعنی انسان اپنے نصب العین کو کیونکر حاصل کرے ؟

دین کے مسائل

جن مسائل کے حل کرنے پر مذہب کو اصرار ہے وہ یہ ہیں :۔

انسان کی علمی استعداد کے ناقص ہونے کے باوجود اس کی علمِ حقیقت کی آرزو کیسے پوری ہو ؟

انسان اخلاقی کمال کیسے حاصل کرے ؟

اس کا پورا ماحول ایک اخلاقی نظام میں کیسے بدلا جائے ؟

اس کی جمالیاتی طلب کیسے پوری ہو ؟

اس کے جمالیاتی سرور کو دوام و استمرار کیسے میسر آئے ؟

اس کے شعور مذہبی میں مضمر آرزو کیسے پوری ہو؛ یعنی اس کی پوری زندگی اللہ تعالیٰ کی حضوری کے شعور میں کیسے بسر ہو ؟

افراد کے درمیان کشمکش سے نجات کیسے ملے ؟

فرد معاشرے کے ظلم سے اور معاشرہ فرد کی آزاد رسانی سے کیونکر محفوظ ہو ؟

بین الاقوامی عداوت و عناد سے کیونکر نجات ملے ؟

ریاستوں ، قوموں اور تہذیبوں کے تصادم کا علاج کیا ہو ؟

ان مسائل کو حل کرنے کے لئے جو ضبط و انقیاد ضروری ہے ، اس کا پابند انسانی شخصیت کو کیسے بنایا جائے ؟

ذمہ داری کا احساس اور کامیابی سے اس صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کا اعتماد کیسے بہم پہنچایا جائے ؟

یہ سب کچھ تعلیم ہی سے ممکن ہونا چاہئیے لیکن کونسا نظام تعلیم ان مسائل کو حل کر سکے گا ؟ اسلام ایسے نظام تعلیم کی اساس کیسے بن سکتا ہے ؟

(۱۹۵۲ء میں پنجاب یونیورسٹی نے اس سوال کو حل کرنے کی ایک ناکام کوشش کی تھی جسے بے نتیجہ سمجھ کر داخل دفتر کر دیا گیا تھا)

دراصل تعلیم منصب نبوت میں داخل ہے اور کتاب اور سنت سے جو نصب العین متعین ہوتا ہے اگر کتاب و سنت سے اس کے حصول کی ضمانت حاصل نہ ہو تو ہمارے پاس نہ تو یقین کے لئے کچھ باقی رہتا ہے نہ تلقین کے لئے ۔

تعلیم کے مسئلے کے اجزا پر ترتیب وار غور کریں تو مسئلے کا حل یہ ہو گا ۔

(الف) کیسے افراد ؟

نظامِ تعلیم کے ذریعے ہمیں ایسے افراد پیدا کرنا ضروری ہے جو اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن ہوں ، جو کتاب و سنت کی روشنی میں عصر حاضر کے چیلنج کا جواب دے سکیں ، جو قرآنی تدبیر سے انفرادی اور اجتماعی حقوق کے تضاد اور تصادم رفع کر سکیں ۔ یہ اس لئے ضروری ہے کہ عصرِ حاضر میں دو متضاد اور متصادم عمرانی نظام رائج ہیں جن میں ایک سرمایہ داری معیشت کا حامل ہے اور انفرادی آزادی اور انفرادی حقوق کے مطالبے اور تحفظ کا نعرہ لگاتا ہے اور دوسرا اشتراکی معیشت کا حامل ہے اور اجتماعی حقوق کے مطالبے اور تحفظ کا نعرہ لگاتا ہے ۔ یہ دونوں نظام انفرادی اور اجتماعی حقوق کے تضاد اور تصادم کو رفع کرنے سے عاجز ہیں کیونکہ سرمایہ داری معیشت اجتماعی حقوق کو نظر انداز کر دیتی ہے اور اشتراکی معیشت انفرادی حقوق کی منکر ہے ۔ جب تک ہمارا نظامِ تعلیم ایسے افراد پیدا نہیں کرے گا ، ہمارے نوجوان اسلامی نعروں کی بے تاثیری سے پیدا ہونے والی تلخی کے ردِّ عمل کے طور پر اشتراکی نعروں کے اثر سے محفوظ نہ رہ سکیں گے ۔

(ب) کیا کام انجام دینے کے لئے ؟

وحی کی ہدایت کے مطابق زندگی کے ہر پہلو میں عصر حاضر کے چیلنج کا جواب دینے والی قیادت کی ذمہ داری ادا کرنے کے لئے ۔ اور یہ تب ممکن ہو گا جب ہمارا نظام تعلیم ہمیں مغرب جدید کی علمی دریوزہ گری سے بے نیاز کر کے مغرب کی ذہنی اور علمی امامت کا انکار کرنے کی صلاحیت عطا کرے ۔

(ج) کس نمونۂ ثقافت کے حامل معاشرے میں ؟

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی نمونۂ ثقافت ، حسی ثقافت اور تخیلی ثقافت سے قطعاً مختلف ہے ، اور مادّیت اور روحانیت کو ملانے کا نعرہ سوائے ابہام اور التباس کے اور کوئی نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا ۔ یہ نعرہ ان مسائل کو حل نہیں کر سکتا کہ تعلق باللہ (عبدیت) اور عمرانی تقاضوں سے پیدا ہونے والے روابط میں ہم آہنگی کیسے پیدا ہو ؟ اخلاق اور معیشت ایک دوسرے سے کیوں کر سازگار ہوں ؟ انفرادی اور اجتماعی حقوق کا تضاد و تصادم کیسے رفع ہو ؟ دین اور سیاست کیسے ایک ہوں اور رکیوں کر ان کی وحدت برقرار رہے ؟ وحی سے حاصل ہونے والے اخلاقی قانون اور تاریخی قانون کے ربط کو کس طرح سمجھا جائے ؟

تعلیم کی اساس ، اسلامی نظامِ افکار ہونی چاہئیے جس کی نشاندہی کی جا چکی ہے مگر یہ تبھی ممکن ہو گا جب کہ نظام تعلیم "دینی" اور "دنیاوی" کی ثنویت سے پاک ہو گا ۔ نظام تعلیم میں یہ ثنویت مغربی نقطۂ نگاہ سے پیدا ہوتی ہے ۔

نظام تعلیم کے متضمنات :

ایسا نظام تعلیم پیدا کرنے کے لئے تین شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے (۱) نصاب ، (۲) اساتذہ ، (۳) طلبہ

نصاب :

ہمارا نظام تعلیم ایسے نصاب پر مشتمل ہے جو مستعمراتی نظام کے غلبے کو برقرار رکھنے کے لئے وضع کئے جانے والے علوم سے بنا ہے ، جو مستعمراتی نظام کا ترکہ ہیں اور یہ علوم ایک معاند تہذیب کے اساطین نے مدون کئے ہیں ۔ ہماری تہذیب و ثقافت کی تنقیض کے لئے یہ علوم مدون ہوئے ہیں اور اب وہ سب علوم اس درجہ عقیم ہو چکے ہیں کہ ان کا کوئی اثر قومی استحکام کی جدوجہد پر نہیں لایا جا سکتا ۔ ہم اپنے معاشیئین کے علم کی مثال لیں تو معلوم ہوگا سیاسی آزادی کا مظہر معاشی طور پر آزاد ہونا ہے ۔ قیام پاکستان کے بعد جو آزادی حاصل ہونی چاہیئے تھی اس سے ہمارے ماہرینِ معاشیات نے ہمیں محروم کر دیا ہے

معاشیات : وہ ہماری معیشت پر دوسروں کی گرفت کو شدید تر کرنے کی تدبیر تو جانتے ہیں اور اسی کو علم سمجھتے ہیں ۔ مگر ہماری معیشت کو دوسروں کی گرفت سے آزاد کرانے کی تدبیر سے بے خبر ہیں ۔ ایک آزاد ملک میں علم اور تعلیم کے تقاضے پورے کرنے کے لئے بالکل مختلف قسم کا ذہن درکار تھا ۔ جب تک معاشیات کے علم کی تدوین نو نہ کی جائے گی ، ہم کبھی ایسے علم کی دریوزہ گری سے بے نیاز نہ ہوں گے جو ہمیں محکوم اور ذہنی طور پر غلام بنائے رکھنے کے لئے وضع کیا گیا تھا ۔

تاریخ : ہم تاریخ کو لیں تو معلوم ہو گا کہ ہمارے ماہرین کے نزدیک تاریخ اسلام ایک بے معنی تصور ہے ۔ ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت راشدہ تک اسلام کی تاریخ ہے اور وہ بھی ایسے اسلام کی جس کی بدولت خلافت راشدہ بھی قصاب خانے کی تصویر معلوم ہوتی ہے ۔ ہم اپنے ماضی کے احترام سے اپنے انہی ماہرین تاریخ کی بدولت محروم ہو گئے ہیں ۔ اگر قرآنی تعبیر تاریخ کی روشنی میں ہم اپنی تاریخ کی توجیہ نہ کر سکیں تو کبھی حیاتِ ملی کے استحکام پر تاریخ کے مطالعہ سے کوئی اثر پیدا نہ کر سکیں گے ۔ ہمارے موجودہ ماہرین تاریخ کی نظر میں ہماری تاریخ "وحدت" اور "تسلسل" کے خصائص سے عاری ہے ۔ کیونکہ ان کے نزدیک بنوامیہ اور بنو عباس کے دور کی تاریخ ایسی ثقافت کی تاریخ ہے جو غیر اسلامی ثقافتوں سے ماخوذ ہے ، ایران کی تاریخ ایرانی قومیت کی تاریخ ہے ، ہمعصر ترکی اور عرب کی تاریخ ترک

اور عرب نسلیت کی تاریخ ہے اور اندلس اور اسلامی ہند کی تاریخ ان واقعات کی تاریخ ہے جو ان سرزمینوں پر گزرے ہیں ۔ وحدت اور تسلسل تاریخ کی جان ہے ۔ مگر ہماری تاریخ وحدت و تسلسل سے عاری ہے ۔

فلسفہ : فلسفے کے جو نصاب ہماری یونیورسٹیوں میں رائج ہیں ان کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ ان نصابوں کا مقصد نہ تو فلسفہ سکھانا ہے نہ اسلام کے نقطہ نظر سے ان پر تنقید کرنا ہے کیونکہ ان نصابوں میں فلسفے کا درس فضائل و اقدار کے نقطہ نگاہ سے نہیں دیا جاتا ۔ استنتاجیت (Pragmatism) ، مثبتیت (Positivism) اور موجودیت (Existentialism) جیسے نظریات کو داخل نصاب کرنے کا اگر کوئی مقصد ہے تو یہ ہے کہ ہمارے نصابات یونیسکو کے تجویز کردہ نظام تعلیم سے سازگار ہو جائیں ۔

مسلمانوں کے فلسفہ فکر کی نشوونما کی توجیہ کے بارے میں ہم نے ڈی بوئر (de-Boer) کا نقطہ نظر قبول کیا ہے جس نے تاریخ فلسفہ اسلام مرتب کی تھی ۔ ڈی بوئر ایک مستشرق ہے، فلسفے کا طالب علم نہیں ۔ اس کا موقف یہ ہے کہ فلسفے اور ثقافت میں اسلام اور مسلمانوں کا کوئی کارنامہ نہیں ہے ، اخلاق، تصوف اور مذہب مسیحیت سے مستعار لئے ہیں، اسلامی قانون یہودیت اور رومن لا سے ، فلسفہ یونانی فکر سے ماخوذ ہے ، ادب اور معاشرہ جاہلیت کے عرب کی نسلی میراث ہے اور ہمعصر فلسفے میں مسلمانوں کا کوئی فکر پیش نہ کر سکنے کی معذرت میں یہ کہا ہے کہ جب خود یورپ میں بھی فلسفے کا زوال ہو چکا ہے تو ہم بھی کوئی فلسفہ مدون نہ کر سکے ہوں تو کیا حرج ہے ۔ گویا ہم زوال و انحطاط میں مسابقت کے لئے کوشاں ہیں ۔

مگر یہ اس لئے کہا گیا کہ مسلمانوں کے فلسفے کی نشوونما کی توجیہہ کی ذمہ داری جن لوگوں کو سونپی گئی تھی وہ اس شعور سے بھی محروم تھے کہ فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات کیا ہوتے ہیں ۔ ہمارے اپنے لوگوں نے (اگر اسلامی تہذیب سے غداری کرنے والے کو "اپنا" کہا جا سکتا ہو) فلسفیانہ فکر کی نشوونما کی یہ غلط توجیہہ کیوں قبول کی ؟ اس کی وجہ وہ خطرہ ہے جو عصرِ حاضر کی تہذیب کے لئے پیدا ہوگیا ہے ۔

جدید تہذیب کے بڑے بڑے اساطین جیسے اوسویلڈ اسپینگلر ، پی ۔ اے ۔ وروکن ، آرنلڈ ٹوائن بی ، برٹرینڈرسل اس نتیجے پر پہنچنے میں بالکل یک زبان ہیں کہ

جدید تہذیب تباہی کے کنارے پہنچ چکی ہے اور اب اس کا باقی رہنا ناممکن ہے ۔ جدید تہذیب کے ادنیٰ درجے کے محافظوں کا خیال یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کو یہ باور کرایا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی نقالی کے بغیر ترقی نہیں کر سکتے تو مغرب کی اس مٹتی ہوئی تہذیب کے نابود ہونے میں ابھی کچھ عرصہ لگے گا ۔ اس لئے ہمارے اندر سے ایسے لوگوں کو بطور اجیروں کے منتخب کر کے ، جن کا ذہن غلام ہے ، اس خیال کی اشاعت کرانا چاہتے ہیں کہ جب اسلامی تاریخ کے ہر دور میں مسلمان مغربی تہذیب کے زیر بار احسان رہے ہیں تو آج بھی اگر انہیں مغربی تہذیب کی نقالی کرنی پڑے تو حرج کیا ہے ۔ یہ اقدام ہم میں سے ان لوگوں کو ضروری معلوم ہوتا ہے جو مستشرقین کے زیر اثر اسلام کو ایک ختم شدہ قوت سمجھتے ہیں ۔ لیکن مسلمانوں کی عداوت جس شدت سے دنیا کی تمام طاقتوں کو درپیش ہے ، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ رائے غلط ہے ، کیونکہ خیرالامم مر نہیں سکتی ۔ جو قوم جان کی بازی لگانے کا ولولہ رکھتی ہے وہ ابھی مری نہیں ۔ اس کا زندہ ہونا ہی اس عداوت کا محرک ہے ۔ ہمیں اپنے نظام افکار کی اساس پر خود غور کرنا ہو گا ۔

اسلامیات

نہ صرف تاریخ اور فلسفہ بلکہ اسلامیات کا نصاب بھی مستشرقین کے زاویہ نگاہ سے متعین ہوا ہے ۔ اسلام پر کوئی تصنیف اس اعتماد کو بحال نہیں کرتی کہ عقائد ، جو اوھام باطلہ بن گئے ہیں ، ازسر نو عقائد راسخہ بن سکتے ہیں اور عبادات ، جو رسوم و ظواہر بن گئی ہیں ، پھر سے حقیقی عبادات بن سکتی ہیں ۔

خود قرآن مجید کا مطالعہ تک کسی ایسے منہاج کے مطابق نہیں ہو رہا جس سے قرآنی علم میں یکسانی کا نمونہ پیدا ہو سکے اور یہ یقین بحال ہو کہ قرآن مجید جو نتائج پیدا کرنا چاہتا ہے ان کے پیدا ہونے کی کوئی ضمانت بھی مہیا کرتا ہے ۔ دینی یا لادینی کسی نظامِ تعلیم میں پورا قرآن مجید داخلِ نصاب نہیں ۔

ہر چند کہ علوم دینیہ کے وہ تمام نظام جو ہماری یونیورسٹیوں میں پڑھائے جاتے ہیں ، اسلامی فضائل کے احیاء میں بے اثر ہو گئے ہیں لیکن تعلیم کی نئی مجوزہ پالیسی میں اس حقیقت کو تسلیم کر کے غور کیا جائے تو یہی بے اثری اسلامی تحقیق اور علوم

دینیہ کی تجدید اور تدوینِ نو کی محرک بن سکتی ہے ، لیکن اس احتیاج کا شعور اس وقت تک پیدا نہ ہو گا جب تک علومِ اسلامیہ کی منہاجیات (Methodology) کی بے تاثیری کا اندازہ نہ ہو اور اس میں موقع پرست اجارہ دار حائل ہیں ۔

نہ صرف علوم دینیہ کا یہ حال ہے جس کی نشان دہی کی گئی ہے بلکہ سائنس کی ترقی کے اس قدر بلند بانگ دعووں کے باوجود سائنسی علوم کے مفروضات (Hypotheses) کے درمیان جو تضاد اور تناقض موجود ہے وہ ابھی تک رفع نہیں ہوا ۔ ان مفروضات کو غیر تنقیدی انداز سے منطبق کرنے میں ان کی صحت علمی کے حدود اور امتیازات کا شعور مد نظر نہیں رہتا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ علمی نقطہ نظر سے صرف التباس پیدا کیا جا رہا ہے ۔

اسلام کے نقطہ نگاہ سے نصاب کو صحیح بنیادوں پر مرتب کرنے کی صرف یہ صورت ہے کہ ان نظامہائے علم کی ، جو استعمار پرستی کی بدولت ہمارے ہاں مروج ہوئے ہیں ، خرابی کو سمجھ کر مغرب کی علمی اور فکری لمامت کا انکار کر کے اپنے نظامِ افکار کی روشنی میں علوم کی تجدید اور تدوینِ نو کی جدوجہد کی جائے ۔ اس مقصد کے پیش نظر تمام علوم کو بدلنا ہو گا مثلاً عمرانیات میں صحیح نتائج پیدا کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہو گا کہ ایک صحت مند اسلامی معاشرے کا وجود مقدم ہے ۔ عمرانیات کی صورت میں اس موضوع سے بحث کرنے والا علم مؤخر ہے تو سوال پیدا ہو گا کہ اسلامی معاشرہ کن شرائط کے پورا کرنے سے وجود میں آ سکتا ہے ؟ اس کے لئے جس نظام فکر کی طرف گذشتہ بحث میں نشاندہی کی گئی ہے اس کے حوالہ سے غور کرنا مؤثر ہو گا ۔

معاشیات کے سلسلے میں یہ بات غور طلب ہو گی کہ کس طرز کی جدوجہد سے ہماری معیشت دوسروں کی گرفت سے آزاد ہو سکتی ہے اور اس جدوجہد کی بنیاد پر معیشت کو ایک عمرانی عمل سمجھتے ہوئے اس کے اصول اور اس کے مظاہر کی توجیہ کی شکل میں کس نوع کی معاشیات مدون ہو سکے گی ۔

تاریخ کی نسبت صحیح ذہن پیدا کرنے کے لئے پہلے تو یہ فیصلہ کرنا ہو گا کہ اسلام کی تاریخ کے دو ادوار کے درمیان کیا نسبت ہے ۔ یعنی دور نبوت اور دورِ مابعد نبوت کے درمیان؛ اور یہ سمجھنا ضروری ہو گا کہ تاریخ کے تاریخ ہونے کے لئے وحدت اور

تسلسل کا ہونا ناگزیر شرط ہے ۔ دور نبوت کی تاریخ معیاری دین کی تاریخ ہے اور دور مابعد نبوت کی تاریخ معمول بہ دین کی تاریخ ہے اور تاریخی حرکت کے نتائج جس قانون کے تحت متعین ہو رہے ہیں اس کے حوالے کے بغیر عروج و زوال کا سمجھنا اس لئے ناممکن ہو گا کہ تاریخ قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کی توجیہ کا علم ہے اور قرآن مجید کے نزدیک نوع انسانی کی ہدایت کا نظام جتنا اہم ہے اتنا ہی اہم وہ قانون ہے جس سے قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کی توجیہ کی جا سکتی ہے ۔

فلسفہ کو اسلامی نقطہ نگاہ سے مدون کرنے کے لیے اس سوال کے پیش نظر غور کرنا ضروری ہو گا کہ قرآن مجید اپنے مخاطبوں کے سامنے جو نصب العین پیش کرتا ہے اور اسے حاصل کرنے کی جدوجہد میں کامیابی کے لیے جو تصورِ کائنات ضروری ہے وہ قرآن کے نزدیک کیا ہے ۔

علوم فطرت میں صحیح نقطہ نظر پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہو گا کہ طبیعی ، حیاتیاتی اور نفسیاتی علوم کے مفروضوں (Hypotheses) میں جو تضاد پایا جاتا ہے وہ رفع کیا جائے جسے مغربی تہذیب سائنسی ترقیات کے دعووں کے باوجود ابھی تک رفع نہیں کر سکی ہے ۔ اس تضاد کو رفع کئے بغیر علوم کے سلسلے میں کوئی اطمینان بخش نقطہ نظر پیدا نہیں ہو سکے گا ۔

جہاں تک اسلامی علوم کا تعلق ہے ، ان کی تجدید اور تدوین تو اس وقت ممکن ہو گی جب ہمارا نقطہ نظر اسلامی علوم کے باب میں اس زاویہ نگاہ سے متعین ہو گا کہ کس طریقہ کار میں ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی ، اسلامی نمونے کے مطابق ڈھلنے کی ضمانت ہے ۔

اساتذہ

جہاں تک معیاری اساتذہ کے تربیت دینے کا تعلق ہے ، اس کے لئے اساتذہ کو یہ نقطہ نگاہ اپنانا پڑے گا کہ ہمیں مغرب کی زوال پذیر تہذیب کے اثر سے نکل کر اسلامی فکری اساس کو اپنا کر اپنے منصب کی ذمہ داری کو پورا کرنا ہے جس کے لئے تین شرطیں ضروری ہیں :

(۱) اپنے اپنے فن میں ان کو صحیح بصیرت اور علمی اعتبار سے ایک باوقار حیثیت حاصل ہونا ضروری ہے۔

(۲) طالب علموں کی مشکلات کے پیش نظر ہر روز درس و تدریس کے سلسلے میں جتنی محنت کرنا درکار ہے اسے اپنے اوپر لازم کریں۔

(۳) طالب علموں کے بہی خواہ ہوں اور اس سلسلے میں ہر طالب علم کے مسائل سے دردمندانہ تعلق سے عاری نہ ہوں اور تاحدِّ امکان اپنے شاگردوں کی بہتری کے لئے کوشاں رہیں تو ناممکن ہے کہ وہ اپنے کھوئے ہوئے مقام کو دوبارہ حاصل نہ کر لیں۔

طلبہ

طالب علم کی زندگی میں جب تک یہ مقصد پیدا نہ ہو کہ اُسے زندگی کے ہر میدان میں قیادت کا فریضہ ادا کرنے کے لئے قرار واقعی اہلیت پیدا کرنی ہے، اس وقت تک یہ توقع رکھنا کہ نوکر شاہی کے مناصب کی آرزو اس کی زندگی کو اس علم سے مزین کر سکتی ہے جو بین الاقوامی سطح پر قوم کو باوقار بنانے کے لئے ضروری ہے، کبھی بھی پوری ہونے والی توقع نہیں ہے۔

اسلامی اساس پر پاکستان کے استحکام کی ناگزیر شرط یہ ہے کہ قوم کے نوجوانوں کو اس حقیقت سے خبردار کیا جائے کہ معاشی انقلاب کی اسلامی تدبیر کیا ہے؟ یہ تبھی ممکن ہو گا جب ان سوالات کا جواب نوجوانوں کو مہیا کیا جائے جن کے حل ہونے کی انہیں شدید احتیاج ہے مگر وہ خود ان مسائل کا حل تلاش کرنے سے قاصر ہیں۔

نوجوانوں کے مسائل

جدید تعلیم یافتہ نوجوان اور ان میں سے بالخصوص وہ جو جدید تحریکات اور علوم جدیدہ سے باخبر ہیں، ایسے مسائل سے دوچار ہیں:

وحی ذریعہ علم ہے یا نہیں؟
کیا وحی سے وہ علم بھی حاصل ہوتا ہے یا نہیں جو انسانی زندگی کے ارتقاء کے لئے ضروری ہے؟

کیا سیاسی اور معاشی حالات اور تقاضوں کے بدل جانے سے وحی سے حاصل شدہ علم اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے اپنے طریق کار میں ضروری تبدیلی پیدا کر سکتا ہے ؟
کیا وہ علم جو وحی سے حاصل ہوتا ہے ایسا فکر مرتب کر سکتا ہے یا نہیں جس سے تاریخی ادوار کا ربط ضائع نہ ہو ؟
کیا کوئی تاریخی قانون ہے جو تاریخی حرکت سے پیدا ہونے والے نتائج پر اثر انداز ہے ؟
کیا کوئی کائناتی قانون ایسا ہے جو کونیاتی عمل پر اثر انداز ہے ؟
کیا تاریخی قانون اور کائناتی قانون کے درمیان ہم آہنگی ہے ؟
کیا پیغمبرانہ قیادت کے عطا کردہ ' اخلاقی قانون ' اور ' تاریخی قانون ' کے درمیان کوئی ربط ہے ؟
اگر تاریخی قانون ' تضاد ' کا قانون ہو تو اخلاقی قانون کی حیثیت کیا ہوگی ؟
اگر تاریخ سے اخلاقی قانون کی شکست اور تاریخی قانون کا غلبہ نظر آتا ہو زندگی میں اخلاقی قانون کی کیا جگہ رہے گی ؟

اگر قانون تضاد کو تسلیم کر لیا جائے تو تصادم کو پرکھنے کا معیار کیا ہوگا ؟
اگر تضاد کے ابھرنے ہی سے حرکت پیدا ہو سکتی ہو تو کیا ضمانت ہوگی کہ چھوٹے چھوٹے دائروں میں تضاد تباہ کن ثابت نہ ہوگا ؟
تنگ دائرے کے بجائے وسیع تر دائرے میں تضاد سے حرکت پیدا کر کے زندگی میں نشوونما کی ضمانت کیا ہوگی ؟
سرمائے کی نسبت وحی سے حاصل شدہ علم کا نظریہ کیا ہے ؟ یعنی وہ سرمائے کو محنت پیشہ لوگوں سے سطحی طور پر وابستہ کرتا ہے یا بنیادی طور پر ؟
اگر وہ علم سرمائے کو بنیادی طور پر محنت پیشہ لوگوں سے وابستہ کرتا ہے تو سرمایہ داری کی بنیادی شکلوں کی نسبت کیا رائے رکھتا ہے ؟
سرمایہ داری کی نسبت کس نقطہ نظر سے محدود اجازتیں دی جاتی رہی ہیں ؟
وراثتی قانون کی نسبت اس علم کا بنیادی نظریہ کیا ہے ؟
مختلف حالات کو سنبھالنے کے لئے کن اصولوں پر تبدیلیاں پیدا کرتا ہے ؟
فرد کا جماعت پر اور جماعت کا فرد پر کیا حق ہے ؟

کیا یہ حقوق ٹکراتے تو نہیں ؟
گر ٹکراتے ہوں تو قرآن مجید اس ٹکراو کو کیسے رفع کرتا ہے ؟
وہ تمدنی یا عمرانی ضابطے جن کی احتیاج اجتماعی زندگی میں قیادت کو پیش آتی ہے ان کی نسبت قرآن مجید کیا معلومات مہیا کرتا ہے ؟
مادی قدروں کی نسبت قرآن مجید کا نظریہ کیا ہے ؟ خصوصاً اخلاقی قدروں کے مقابلے میں ؟
کیا پیغمبرانہ راہ کو چھوڑ کر مفاد پرستی کی راہ پر چلنے والی انسانیت کے لئے قرآن مجید کے پاس کوئی ہدایت ہے ؟
اس دور میں پیغمبرانہ راہ سے انحراف کرنے والی انسانیت میں کیا تاریخی اور معاشی تقاضے اُبھرے ہیں ؟
ارتقاء کی منطقی تدریج کے تحت حیات مرتقی میں کون سے مدارج متعین ہوتے ہیں ؟ اور وہ مدارج اپنی اپنی جگہ کون سے تاریخی تقاضے رکھتے ہیں ؟
ان تقاضوں نے ہماری عملی زندگی میں معیاری اسلام سے اس قدر بُعد کیوں پیدا کر دیا ہے ؟
وہ کون سے مؤثرات ہیں جنہوں نے معیاری دین سے معمول بہ دین کو اس درجہ مختلف بنا دیا ہے کہ ہمارا اعتماد متزلزل ہو کر رہ گیا ہے ؟

جب تک ان مسائل کا حل مہیا نہ کیا جائے ، نوجوانوں کا اعتماد قوم کے مستقبل کی نسبت بحال ہو سکتا ہے نہ مناسب نصاب تیار ہو سکتا ہے ، نہ پاکستان کی ترقی کی خاطر مذہبی اور اخلاقی ، سیاسی اور معاشی ، معاشرتی اور تعلیمی اعتبار سے جدوجہد کا کوئی رخ متعین ہو سکتا ہے ۔

ایک نئی یونیورسٹی کی ضرورت

علامہ اقبال ، برطانوی استعمار کے لائے ہوئے نظامِ تعلیم کے مخالف تھے اور محکوی کے دور میں درس نظامی کے نام سے رائج ، دینی نظامِ تعلیم سے بھی مطمئن نہیں تھے ۔ اور تہذیب الاخلاق میں سرسید یونیورسٹی کے نام سے ان کی عظمت و شان کے شایاں ایک یونیورسٹی کے قیام کی ضرورت کی جانب توجہ دلائی گئی تھی ۔

سرسید کیا ہیں ، انہیں علامہ اقبال کی نظر سے دیکھنا درکار ہے ۔ وہ اپنے ایک خط مورخہ ۲۷ فروری ۳۶ء بنام ڈاکٹر سید ظفر الحسن تحریر فرماتے ہیں :

While writing on Islam and Ahmadis ,I realised , for the first time in my life , while our great poet Hali has written a very exhaustive life of Sir Syed Ahmad Khan, the real workings of the latter, is mind have yet to be understood by the Muslims of Asia . It has dawned upon me that the gaze of Sir Syed was fixed on much wider issues relating to the religion and politics df Islam in Asia . The Muslim Asia has not yet seen the real greatness of the man . I think it is high time that some young scholars at Aligarh seriously took up further research in the life and works of Sir Syed with a wiew to bringing out the real significance of his endeavours on the history of the nineteenth century . Do think over this letter and consult your friends , especially Dr.Zia-uddin . It is highly important work . The coming generation of Muslims should not remain as ignorant of Sir Syed as our generation has been . It is a pity I can not undertake the work at this age . However I do hope that Aligarh will realise the importance of it and do what is so sorely needed .

اس وقت ایک نئی یونیورسٹی کے قیام کی شدید ضرورت ہے ۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ہمیں سنجیدگی سے اس سوال کا جواب مہیا کرنا ہو گا کہ یونیورسٹی ہوتی کیا ہے اور اس کا آئین کیا ہونا چاہئیے ۔ یہ وہ سوال جس کے صحیح حل کے بغیر کسی پہلے سے موجود یونیورسٹی کی اصلاح ہو سکتی ہے نہ کسی نئی یونیورسٹی کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے ۔

یونیورسٹی ایسے علماء کی ایک جماعت ہوتی ہے جو علم اور حقیقت کے باب میں شغف رکھنے کی بناء پر تحقیق میں مصروف ہوں اور اپنی تحقیق کے نتائج کی تشکیل اور اشاعت کرتے ہوں اور شخصی ابلاغ کی صورت میں نئے دریافت شدہ علم کی تفویض میں مشغول ہوں ۔

اس کے علاوہ ایک اور اہم معنی میں بھی یونیورسٹی کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے جس کے ذیل میں بہترین برطانوی یونیورسٹیاں "آکسفورڈ اور کیمبرج" آتی ہیں جو اولاً اور خصوصاً طلباء کی تربیت پر اس لئے زور دیتی ہیں کہ قوم اور نئی نسل کو زندگی اور تہذیب تفویض کی جا سکے ۔

انہی یونیورسٹیوں کو مثال سمجھ کر سر سید نے آکسفورڈ اور کیمبرج کے نمونے پر علیگڑھ مسلم یونیورسٹی کے قیام کی بنیاد رکھی تھی کیونکہ عالمی سطح پر زوال میں مبتلا ہو جانے اور استعمار کا مسلمانوں ہی کو اقتدار میں اپنا حریف سمجھنے کے بعد ہمارے اپنے نمونے کی کسی یونیورسٹی کا تصور قابلِ عمل نہیں رہ سکتا تھا ۔

ہمارے نقطۂ نگاہ سے ان دونوں شرائط کے پورا ہونے کے باوجود بھی ہمارے ملی تقاضے پورے نہیں ہو سکتے ۔ کیونکہ اس ادارے سے یونیورسٹی کو دو وظیفے انجام دینے ہوں گے : ایک ڈاکٹر کی ڈگری کے لئے طلبہ سے ریسرچ کرانا اور امتحان لینا ، دوسرے فضیلت کی سند دینے کے لئے امتحان لینا ۔

اس وظیفے کو ادا کرنے والی یونیورسٹیاں (آکسفورڈ اور کیمبرج) برطانوی حکومت کے لئے ، جس کی وسعت کا عالم یہ تھا کہ اس میں سورج غروب نہیں ہوتا تھا ، حکمران طبقہ پیدا کرنے کی جدوجہد کر رہی تھیں مگر اس انجام کو پہنچانے کی ذمہ داری بھی بڑی حد

تک انہی یونیورسٹیوں پر ہے کہ اب برطانوی حکومت میں سورج طلوع نہیں ہوتا ! اس کا سبب یہ تھا کہ تمام یونیورسٹیاں "واقعی علم" (Factual Knowledge) پیدا کرنے میں مصروف تھیں جس کا مسئلہ یہ تھا کہ "یہ کیا ہے ؟" اور ان کی معذوری یہ تھی کہ وہ جس جاری و ساری غالب نمونۂ علم کی جستجو میں مصروف تھیں ، اس میں اس سوال کے جواب کی کوئی جگہ نہ تھی کہ جو کچھ ہونا چاہیئے وہ کیسے ہو کر رہے ۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ مسئلہ "غائی علم" (Axiological Knowledge) کا مسئلہ ہے جس سے حسی منہاج (Empirical Method) کے مضمرات کے تحت صرفِ نظر ہو جانا ناگزیر تھا ۔

سرسید کا نصب العین اور نظامِ تعلیم

سرسید کے نصب العین پر حرف گیری نہیں ہو سکتی جو غیر ازیں نہیں تھا کہ مسلمانوں کو زوال سے نکالا جائے ۔ اس مقصد کے پیش نظر جو طریقِ کار سرسید نے اس ماحول میں اختیار کیا وہ جدید نظامِ تعلیم کو اپنانا تھا جس کے بغیر اور دورِ جدید کی علمی (سائنسی) ، صنعتی (ٹکنالوجیکل) معاشی ترقیات اور معاشی بے انصافی میں اضافے معاشی عدل میں تخفیف کی بناء پر اسلام کے قابلِ عمل ہونے میں مشکلات کا سمجھنا دشوار تھا ۔

مسلمانوں کے مفاد کے پیش نظر برطانوی استعمار کے غلبے کے معاند ماحول میں آکسفورڈ اور کیمبرج کے نمونے پر نظامِ تعلیم کے لئے ہی حکومت کی تائید حاصل کی جا سکتی تھی ۔ اس کے بے ضرر ہونے کے باوجود اس کی افادیت مسلمانوں کے حق میں لارڈ کرزن سے پوشیدہ نہ رہ سکی تھی ۔ جب لارڈ کرزن نے علیگڑھ کالج کا معائنہ کیا تو دفاتر ، لکچر روم ، ہوسٹل اور لائبریری ہی کو دیکھنے پر قناعت نہیں کی بلکہ ہوسٹل میں طلباء کے کمرے اور کمروں کے اندر ان کے صندوقوں کو کھلوا کر دیکھا تو یہ اثر قبول کیا کہ یہاں ایک سلطنت کے پیدا کرنے کی جدوجہد کی جا رہی ہے اور اس کا رُخ تبدیل کرنے کے لئے ایک مشورہ دیا کہ مسلمانوں کو چاہیئے کہ اس کالج کو ایک پُرانے طرز کے عربی دارالعلوم میں تبدیل کر دیا جائے ، جس کا اثر قبول کر کے ابوالکلام آزاد نے سر سید کے علیگڑھ کالج کی مخالفت شروع کر دی تھی ۔ اُسی زمانے سے مولانا محمد علی جوہر اور ابوالکلام آزاد کے درمیان اختلاف کی بنیاد رکھی گئی ۔ مسلمانوں نے سرسید کے موقف

سے ہٹنا گوارا نہیں کیا تھا ۔

نظامِ تعلیم تو ایک دو نسلوں کا مسئلہ نہیں کیونکہ تعلیم حیاتِ ملیّ کو دوام و استمرار عطا کرنے کا عمل ہے ۔ اس لئے جب آزادی کی تحریک شروع ہوئی تو سرسید کے نصب العین نے سیاسی تصور کے مقابلے میں دلوں کو گرمانا بند کر دیا تھا اور یہ سوال سامنے آیا تھا کہ ہندوستان کے آزاد ہونے کی صورت میں مسلمانوں کو یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ وہ ہندوستان میں ہندو اکثریت کے غلام بن کر رہنا پسند کریں گے ؟ یا شریک مغلوب بن کر رہنا گوارا کریں گے ؟ یا اپنی اکثریت کے علاقوں میں ایک بااقتدار قوم کی حیثیت سے رہنا چاہیں گے ؟ تیسرا موقف سرسید کے پیش کردہ دو قومی نظریہ کے مطابق تھا ۔ اس لئے جب تحریک پاکستان شروع ہوئی تو علیگڑھ اس تحریک کا مرکز بن گیا اور پاکستان وجود میں آگیا ، اور اس حصے میں مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہوگیا ۔ علامہ اقبال کی توجہ سے مسلمانوں کے سیاسی نصب العین اور اس کے حصول کے لائحہ عمل پر مشتمل اس فکر کو جو علی گڑھ میں پیدا ہوا تھا ، قائدِ اعظم کی تائید اور سرپرستی بھی حاصل ہوگئی ۔

پاکستان اسلام کے نام پر حاصل کیا گیا ہے لیکن اگر دل و ذہن دورِ غلامی کے اندازِ فکر و عمل کو بدلنے پر راضی نہ ہوں تو ذہنی غلامی سے نجات ملنا ناممکن ہی رہے گا ۔

مذہبی طبقہ فرقہ پرستی کے منصب مستمرہ (Status quo) کو برقرار رکھنے پر مصر ہے اور فرقہ پرستی ، بے جان عقائد ، کمزور رسوم ، مفاد پرستانہ گروہ بندیوں کو پیغمبرانہ راہ حق پرستی سمجھنے اور متحد ہونے کو کفر جانتے سے عبارت ہے ۔

نوکر شاہی طبقہ کی روایت بھی Status quo (منصب مستمرہ) پر جاری ہے کہ وہی سرکاری زبان ، وہی لباس ، وہی نظامِ تعلیم اور وہی مراعات باقی رہیں اور زندگی کے کسی پہلو میں ملی تشخص کا کوئی انداز نمایاں ہونے نہ پائے ۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ غلامی کا دور ہمیں دعوت و تبلیغ کے منصب سے بھی بے خبر کر گیا ۔ ہم عقائد میں مردہ مابعد الطبیعات کی ، عبادات میں رسوم و ظواہر (Rituals) کی اور معاملات میں ایسی فقہ کی تلقین کو تبلیغِ دین سمجھتے ہیں جس کی خلاف ورزی کے بغیر زندگی کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے ۔ یعنی فقہی حرام و حلال کے امتیاز سے بے نیاز ہوئے بغیر معاشی تخلیقی جدوجہد کا تعطل رفع نہیں ہو سکتا ۔

ہمارے سیاسی قائدین کی جان جمہوریت پر جا رہی ہے ۔ پارلیمانی جمہوریت میں پارٹی کی وفاداری ہی دین و ایمان ہوتی ہے ۔ حزبِ اختلاف جب تک حزبِ اقتدار کے ہر کمال کو نقص ثابت نہ کرے ، اقتدار میں نہیں آ سکتی ؛ کیونکہ جمہوری نظامِ سیاست میں مطالبۂ حقوق محرک عمل ہوتا ہے اور مطالبۂ حقوق کے محرک عمل ہونے کی صورت میں حقوق کے تصادم کا رفع ہونا اس لئے محال ہے کہ حقوق طلب کرنے والا بے نظامی کا مرتکب متصور ہوتا ہے اور جس سے حقوق طلب کئے جاتے ہیں وہ ظالم اور غاصب قرار پاتا ہے ، اور اسلام حقوق کے تصادم کو رفع کرنے کے لئے فرض کی انجام دہی یعنی ایتائے حقوق کو محرک عمل بنانے پر مصر ہے ، اور یہ تبھی ممکن ہے جب سیاسی زندگی کی اصلاح طلب خاصیت (ہوسِ اقتدار) کا علاج کلمۂ طیبہ پر مبنی معاہدۂ عمرانی کو عمل میں لا کر کیا جائے جس کے نتیجے میں مطیع اور مطاع دونوں کے لئے منزل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل ہو جائیں اور محرک عمل مطالبۂ حقوق کی بجائے فرائض کی انجام دہی قرار پائے ۔ اس کے بغیر سیاسی پہلو کی اصلاح نہیں ہو سکتی ۔

قیام پاکستان سے لے کر اب تک ہم اپنے آپ کو عمرانی ، معاشی ، سیاسی اعتبار سے اسلامی نمونے پر ڈھال نہیں سکے ۔ اس میں ہمارے دینی اور لادینی نظامِ تعلیم حائل ہیں کیونکہ ان دونوں نظام ہائے تعلیم کی تہ میں علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے مابین امتیازات پیش نظر نہ رہنے کے باعث ، علم بالوحی تفسیر ، تعبیر ، تاویل ، اور توجیہ و تعلیل کے نمونے پر ڈھل گیا ہے ۔ اس لئے علم بالوحی سے ، جو غایات کا اوران کے حصول کے لائحہ عمل کا علم ہے جس کا وظیفہ تخلیق نتائج ہے ، مذہبی دین نتیجہ خیزی کی آرزو منقطع کر چکا ہے ۔

آج جس فکری ماحول میں ہم گھرے ہوئے ہیں جس پر غالب آئے بغیر ہم اس حالت سے نہیں نکل سکتے کہ ہم زندگی اور کائنات کی مقصدیت کے یقین سے محروم ہیں ؛ لہٰذا حصول مقصد کی جدوجہد میں کامیابی کے یقین سے اور اخلاقی پہلو میں ، خواہشات کی بے نظامی کو ضبط و انقیاد میں بدل سکنے کے اعتماد سے محروم ہو گئے ہیں ۔ اجتماعی زندگی جو اطاعت و انحراف کے تضاد پر مشتمل ہے، جس کے معاشرتی پہلو کی خود پسندی اور نسلی تفاخر کو اخوت میں، معاشی پہلو کے حرص و لالچ اور بخل کو انفاق و ایثار و احسان میں ، اور سیاسی پہلو کی ہوس اقدار کو کلمۂ طیبہ پر مبنی معاہدۂ عمرانی میں بدلنے سے قاصر ہیں اور بین الاقوامی زندگی کی اس خاصیت کے پیش نظر کہ وہ عداوت و عناد

اور اس کے جوابی عمل کو زوال سے نکال کر اس کا رخ عروج کی طرف پھیرنے سے اپنے آپ کو عاجز سمجھتے ہیں ۔

یہ جدوجہد ایک ایسے نئے ادارے کے ذریعہ کی جا سکتی ہے جو صحیح معنی میں یونیورسٹی کا مصداق ہو تاکہ ہم اپنے زوال اور محکومی کے دور کے پیدا کردہ اثرات کا تدارک کر سکیں ۔ موجودہ حالت سے نکلنے کی شرط یہ ہے کہ ہم مذہب ، فلسفے ، سائنس اور عمرانی علوم کو صرف بحیثیت نظری علوم کے برقرار رکھنے کی بجائے ان علوم کو ٹیکنالوجی میں بدلنے کے لئے ایک یونیورسٹی کے قیام کی سعی کریں ۔ اس کا نظم و نسق جن اساتذہ کے سپرد کیا جائے انہیں منوسمرتی کی چار ذاتوں برہمن (پروفیسر) چھتری (ایسوسی ایٹ پروفیسر) ویش (اسسٹنٹ پروفیسر) اور شودر (لکچرار) کے بجائے دو Categories میں تقسیم کیا جائے (۱) جنہیں دعویٰ ہو کہ وہ کوئی علمی کارنامہ انجام دے چکے ہیں یعنی Men of Achievement اور (۲) وہ جو کوئی کارنامہ انجام دینے کی اہلیت رکھتے ہیں ، اور یوں انہیں تین یا چار سال کی مہلت دی جائے کہ وہ اس طبقاتی تقسیم پر نظر ثانی کرا کے اپنے کام کی بنیاد پر اپنے آپ کو ازسرنو Men of Achievement تسلیم کرانے کے لئے آمادہ ہوں ۔ انہیں اس نئی یونیورسٹی میں اقتدار بھی سونپا جائے اور جو حضرات اس معیار پر پورے نہ اتریں انہیں کسی دوسری یونیورسٹی میں یا کسی اور منصب پر جہاں وہ اپنی حیثیت برقرار رکھ سکیں ، جگہ فراہم کر کے اس نئی یونیورسٹی کے فرائض کی انجام دہی کے لئے راہ ہموار کی جائے ۔

یہ اس لئے ضروری ہے کہ آج اسلام یا جو کچھ اسلام سے متعلق ہے ، اس پر مکمل نظر ثانی کی ضرورت ہے اور کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا ۔ فی الحقیقت ہر شخص اس کا مطالبہ کر رہا ہے ، کتابیں تصنیف کی جا رہی ہیں ، صحیفے لکھے جا رہے ہیں ، جماعتیں قائم کی جا رہی ہیں اور جب سے سرسید نے اس مدعا کے لئے انیسویں صدی کے وسط سے آواز بلند کی ہے اور بعد میں علامہ اقبال نے اس پر اصرار کیا ہے ، ہر صاحب فکر مسلمان بہت شدت سے تجدید فکر کی ضرورت محسوس کر رہا ہے ۔ فی الوقت اسلام ، جیسا کہ وہ ہے ، قائم نہیں رہ سکتا ۔ یہ فکر جدید اور اس سے پیدا ہونے والے عمل کی تاب نہیں لا سکتا ۔ اس کے باوجود اسلام کا دعویٰ ہے کہ وہ ابدی دین ہے اور اعمال انسانی کی دائمی اساس کا حامل ہے اور آخری مذہب ہے ۔

لہذا دورِ حاضر کے اسلام میں کوئی بہت اہم غلطی ہے ۔ اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اس کے اہم پہلوؤں پر مکمل انداز میں بالتفصیل نظرثانی کی جائے ۔ لیکن مستقل مزاجی سے طویل جستجو کئے بغیر یہ ممکن نہیں اب سوال یہ ہے کہ ایسی جستجو کیسے اختیار کی جا سکتی ہے اور اس اقدام کے لئے اہلیتِ تامہ رکھنے والے افراد کیسے پیدا کئے جا سکتے ہیں ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اعلیٰ ترین معیار کے ادارہ ہائے تحقیق ، ریسرچ کی اہلیت رکھنے والے افراد کی نگرانی میں قائم کر کے ہی اس کا امکان ہے ۔ ایسے ادارے فی الوقت موجود نہیں ہیں ، اور یہ بھی توقع نہیں کہ وہ بے نظام تعجیل سے وجود میں لائے جا سکیں گے ۔ سخن طرازی سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا ۔ اس وقت نہایت دیانت داری سے اور فی الفور نہایت سنجیدگی سے اور نہایت اعلیٰ معیار کے کام کرنے کی ضرورت ہے ۔ اسلام کا مستقبل ایسے ہی ادارے سے وابستہ ہے ۔

ہمیں اس کام کی ابتدا ایک نئی یونیورسٹی کے قیام سے کرنی ہوگی ؛ کیونکہ کوئی پہلے سے موجود یونیورسٹی ایسی نہیں ہوگی جس میں اس نوعیت کے کام کی کوئی روایت موجود ہو ۔

اس مقصد کے لئے دین کی بنیادوں ، اسلام کی اساسیات ، اسلامی اخلاق کی بنیادوں اور اسلامی تعلیم اور اسلامی معاشیات اور اسلامی سیاسیات کی بنیادوں پر اس نظر سے غور کرنا ہو گا تاکہ تعلیم حیاتِ ملی کو دوام و استمرار عطا کر سکے ، اسلامی معاشرے کو انسانی ذہن کے تراشیدہ نظامِ معاشرت سے ممیز کیا جا سکے ، اسلامی معیشت کے حوالے سے تخلیق جدوجہد کے تعطل کا رفع ہونا باور آ سکے اور اسلامی ریاست کو سیاسی تناقض سے پاک کیا جا سکے ، اور علم بالوحی کو انسانی استعداد کے زائیدہ علم سے متمیز کر کے علم بالوحی کی روشنی میں انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے نقص کی تلافی کی جا سکے اور یہ تبھی ممکن ہو گا جب علم بالوحی کو انسانی علم کے نمونے پر ڈھالنے کی غلطی کی تلافی کر کے انسانی علم کی نشوونما کے مدارج کو متعین کیا جائے ۔ اسی سے علم بالوحی کی روشنی میں انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے ارتقاء کے اتمام کی راہ ہموار کی جا سکے گی ۔

ہمارے ادب میں اسلامی اقدار کا احیاء

ہمارے ادب اور ہماری زبان کا مزاج اصولاً اخلاقی ، مذہبی اور صوفیانہ ہے کیونکہ اس کے پیچھے فارسی ادب ہماری ثقافتی میراث کا درجہ رکھتا ہے جو بجائے خود اخلاقی ، مذہبی اور صوفیانہ مزاج کا حامل ہے اس کا اندازہ یوں ہو سکتا ہے کہ محاورات میں تہذیبی اور ثقافتی سچائیوں کی روح سمٹ آتی ہے ۔ جب انگریزی زبان میں یہ مطلب ادا کرنا درکار ہو کہ اپنا ہی مفاد سب سے بالا تر ہے تو یوں کہتے ہیں کہ : "First person is the first person" مگر جب بالکل یہی مفہوم ہم اپنی زبان میں ادا کرنا چاہیں تو اسے یوں ادا کرتے ہیں کہ "آپ سے خوب خدا"

ادب کی تخلیق کا فائدہ :

ادب کی تخلیق اور اس کے مطالعے کا مقصد ہی یہ ہے کہ ایسے فضائل حیات جنہیں ریاضت شاقہ کے بغیر زندگی میں پیدا کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، باکمال شعری اور نثری ادیبوں کی ادبی کاوشوں کے طفیل نثری اور شعری ادب کے حوالے سے تخیل اور جذبات کی راہ سے زندگی میں سما کر شخصیت کا جزو بن جائیں ۔ یہ اپنی تاثیر میں متعدی ہونے کی بنا پر قومی سیرت کی تشکیل اور ثقافتی مزاج پر اثر انداز ہوتے ہیں ۔

مگر یہ ایک تاریخی حادثہ ہے کہ ہمارا ادب اس دور کی پیداوار ہے جب ہمارا زوال شروع ہو چکا تھا اور ہم احساس زوال کی اذیت میں مبتلا تھے جسے بھلانے کے لئے ہم نے زوال سیرت کی بنا پر نشاط کاری، لذت اندوزی، معصیت کوشی اور ہوس انگیزی کے مشاغل میں پناہ لینا ضروری سمجھا تھا۔ اسی کا یہ اثر ہے کہ شعری ادب میں غزل کا سب سے دلکش موضوع "عشق" ہے مگر ہمارا ادب عشق و ہوس کے امتیاز سے اس درجہ عاری ہو گیا کہ دونوں میں فرق باقی نہیں رہا۔ جس کی وجہ یہ ہے زوال عبارت ہے غایت کے تصور کے خیرہ ہوجانے، نظام افکار کی روح کے فنا ہو جانے اور اقدار حیات کے مسخ ہو جانے سے۔ زندگی اور ادب میں بہت گہرا تعلق ہے۔ صحت مند ادب سے زندگی پیدا ہوتی ہے اور زوال پذیر زندگی سے بیمار ادب پیدا ہوتا ہے۔

زندگی کیا ہے ؟

زندگی بالفعل اور بالقوہ کچھ چیز ہے۔ بالفعل کچھ ہونے کی حیثیت سے اس کی ہستی ہے اور بالقوہ کچھ چیز ہونے کی حیثیت سے یہ مستقبل میں کچھ بن جانے کے امکان کے ساتھ تبدیل ہو رہی ہے۔ اس حیثیت سے یہ عمل ہے، پیدائش ہے، تخلیق ہے اور ترقی ہے۔ بحیثیت عمل اسے اس مقصد کے حوالے سے پرکھا جا سکتا ہے جس کی سمت یہ بڑھ رہی ہے۔ عروج و زوال اور فنا کی مصداق ہے۔ بحیثیت پیدائش کے جو نتائج یہ پیدا کرتی ہے ان کے حوالے سے اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔ بحیثیت تخلیق اس کا جائزہ پیدائش میں جدت و ندرت کے خصائص کی بنا پر لیا جا سکتا ہے۔ بحیثیت ترقی کے اس کی پیمائش اس پیمانے سے ہو سکتی ہے کہ یہ کس حد تک بتدریج اپنے مقصد سے قریب تر ہوتی جاتی ہے، لہذا زندگی ایک حرکت ہے اور حرکت تبھی ممکن ہے جب جزواً ماحول سے سازگاری اور مسلسل منصوبہ بندی جاری رہے۔ زندگی کشمکش اور تصادم سے دوچار ہوتی ہے اس میں کامیابی اور ناکامی مضمر ہے کیونکہ زندگی ایک ایسی حرکت ہے جو کسی مقصد کی سمت بڑھ رہی ہے۔ یہ حرکت ابعادِ مکانی و زمانی میں واقع ہوتی ہے لہذا اپنے کردار میں "تاریخی" ہے۔ زندگی اپنی نیرنگیٔ اضافات میں، نجی اور عوامی بھی ہے

جس کی صفات میں ایمان اور بصیرت داخل ہیں بحیثیت عمل کے زندگی کا جائزہ حق و باطل کہہ کر لیا جاتا ہے ۔ حق نفع بخشی، فیض رسانی اور نشوونما دینے میں مضمر ہے اور باطل مزعومہ مفاد کے تحت نفع بخشی ، فیض رسانی اور نشوونما کو روکنے کا نام ہے ۔ ایمان اور یقین کی مثال ایسی ہے جیسے تیراکی کا فن ہے ۔ جب تک کوئی شخص ڈوبنے اور تیرنے کی کشمکش سے گزرنے کے لئے پانی میں نہ کودے تیراک نہیں بن سکتا اور جب تک کوئی شخص حق و باطل کی کشمکش میں پڑ کر کامیابی حاصل نہ کرے ایمان راسخ پیدا نہیں کر سکتا ۔ بصیرت عقیدے اور عمل اور نتیجۂ عمل کے درمیان تعلق کے ادراک کا نام ہے ۔ امید و یقین زندگی ہے یاس اور بے یقینی موت ہے عزم اور خود اعتمادی زندگی ہے ، بے ہمتی اور اعتماد کا نہ ہونا موت ہے ۔ مقصد کا شعور اور اس کے حصول کی آرزو زندگی ہے اور بے مقصدی موت ہے ۔ بامقصد جدوجہد زندگی ہے اور بے راہ روی موت ہے ۔

اس زندگی کو ایک مشاہداتی حقیقت سمجھ کر حصول نصب العین کی آرزو کے تحت ایمان باللہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے ۔

بقول میر :۔

سراپا آرزو ہونے نے بندہ کر دیا ہم کو
وگرنہ ہم خدا تھے گر دل بے مدعا ہوتے

اور بعد از مرگ زندگی کی الجھنوں کے پیش نظر خدا کی ہستی کو تسلیم کرنا مذہب نہیں، نفسیاتی الجھن کا نتیجہ ہے ۔ زندہ رہنے کے لئے جان دینے اور جان دینے کے لئے زندہ رہنے کا نام زندگی ہے ۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں :

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی !
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

ادب کیا ہے ؟ ادب وہی ہے جو عمل پیدائش اور تخلیق و ترقی کا محرک ہو اور حیات بخشی کا وظیفہ ادا کرے ۔ ہم نے اپنے دور زوال میں فرنگی کے اقتدار کے سائے

میں جو ادب پیدا کیا ، وہ نثری ادب ہو یا شعری ، اقدارِ حیات سے عاری ہے ۔ ادب کے معیار میں ایک انقلاب ضروری ہو گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک ہم نے اپنی زبان کے ادب کی تنقید کا اصول تک متعین نہیں کیا ۔ اس سلسلے میں تین کوششیں کی گئی ہیں ۔ ایک مولانا حالی کا "مقدمۂ" شعرو شاعری ہے ۔ دوسری "شعرا لعجم" جلد پنجم میں مولانا شبلی کی بحث ہے جو انہوں نے اصولِ تنقیدِ شعر کے باب میں فرمائی ہے ۔ تیسری "ہماری شاعری" کے نام سے مسعود حسن صاحب نے اصول تنقید کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان تینوں کوششوں میں جو کمی ہے وہ یہ ہے کہ جو اشعار بجائے خود موضوع تنقید ہیں ان ہی سے معیار تنقید اخذ کیا گیا ہے اس کے بعد کے مساعی میں ہمارے نقادانِ ادب کی ساری کمائی فرنگی ادب کے نقادوں کے خیالات کو چاٹنے کی موہونِ منت ہے جن کے نثری اور شعری ادب کے تمام سرمائے میں سے ایک سطر بھی ایسی پیش نہیں کی جا سکتی جس میں عشق کو ہوس سے متمیز کیا جا سکتا ہو جس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ عشق و ہوس میں مماثلت پر نظر ہے اور مابہ الامتیاز پر نظر نہیں ہے ۔

عشق و ہوس میں پانچ تقاضے مشترک ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ عشق میں بھی ویسے ہی شدید جواب (Response) کی طلب ہے جیسی ہوس میں ۔ دوسری مماثلت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ قربت کی طلب عشق میں بھی ہے اور ہوس میں بھی ۔ تیسری مماثلت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ ذہنی طور پر قریب ہونے کی آرزو ہے ۔ چوتھی مشترک خصوصیت جو عشق و ہوس دونوں میں پائی جاتی ہے یہ ہے کہ محبوب پر خالص قبضہ ہو ، پانچویں خصوصیت جو عشق و ہوس دونوں میں مشترک ہے تحفے تحائف اور طرح طرح سے راحت رسانی کے ذریعے محبوب کو خوش کرنے کی کوشش کی ہے مگر ایک تقاضا جو عشق اور ہوس دونوں میں ماہہ الامتیاز ہے وہ محبوب کا احترام ہے جو عشق میں ضروری ہے اور ہوس میں "حرام" ہے اس کا نتیجہ ہے کہ عشق میں عفت و عصمت کمال ہے ، ہوس میں عیب ہے ۔ محبوب کا احترام اس کی شخصی عظمت و شان پر منحصر ہے جس کی بدولت ان تمام تقاضوں سے دست بردار ہو جانا بھی ممکن ہے جو عشق کو ہوس کے مماثل بناتے ہیں مگر ہمارے ادب میں عشق و ہوس کا امتیاز پیش نظر نہ رہنے ہی کا یہ اثر ہے کہ ادب آموزی کے ضمن میں ہمارے اساتذہ بارہا اس فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے !

ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی

ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کے نعرے بھی التباس سے خالی نہیں ۔ ادب برائے ادب کا مثالی کردار وہ ادیب شہیر ہے جو افسانے اچھے لکھتا تھا مگر شدومد کے جرم میں سزا پا گیا تھا ۔ ادب برائے ادب کا ہرگز یہ مطلب نہیں اور نہ ہو سکتا ہے کہ جمالیاتی مسرت چاہے وہ معصیت کوشی اور ہوس انگیزی ہی سے میسر آئے ، چاہے وہ اخلاق ، مذہب اور علم سے متصادم ہی کیوں نہ ہو پھر بھی اعلیٰ ترین فضیلت ہے اور ادب برائے زندگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ ادب کا ذریعۂ انقلاب ہونا ہی اس کی اعلیٰ ترین فضیلت ہے چاہے وہ انقلاب الحاد کی تبلیغ ، خدا پرستی کی نفی اور ایک ایسی ریاست کے قیام کے لئے لایا جا رہا ہو جو انکار خدا پر قائم کی جائے ۔

ادب نوازی اور سخن طرازی کے انداز میں روا داری کے نام پر اسلام دشمنی کے طرز عمل کو جس انداز میں روا رکھا جاتا ہے وہ اسلامی اقدار کی تخریب میں تو موثر ہے جس سے اسلامی اقدار کا احیاء کسی طرح متصور نہیں ہو سکتا جس کی ایک مثال "حقیقت پسندانہ" ادب پیش کرنے والے ایک مصنف کا ضخیم ناول ہے جس پر انہیں قابل فخر کارنامے کا انعام بھی عطا کیا گیا تھا ۔ جس کی تبلیغ ہمارے ادارہ ہائے ابلاغ اس صحیفے کے اقتباسات کی تلاوت کے طور پر فرماتے رہے اور اسے ٹی وی سے کئی بار نشر کیا گیا ، جس سے اس خیال کی اشاعت مطلوب ہے کہ ہمارے معاشرے میں خونی رشتوں میں جنسی تعلق نایاب نہیں ہے ۔ اسلام کے نام پر قائم ہونے والے ہمارے ملک میں فرائڈ کی ذریت کو ویسی ہی ترغیبات کے مواقع حاصل ہیں جیسے اہل مغرب کے دلوں پر سے مسیحی اخلاق اور مسیحی مذہب کی گرفت ڈھیلی کرنے کے لئے سائنس کے نام پر فرائڈ کو میسر تھے ۔ کیا نگہداری سے غفلت اور غلط بخشیوں کے اس انداز سے اسلامی اقدار کی تعمیر مد نظر ہے یا تخریب ؟ ۰

ہمارے نقادان ادب یہ سمجھنے سے قاصر اور دینی حمیت سے عاری تو نہیں ہو گئے کہ جب افسانوی ادب کو کسی تہذیب کی تنقیص کے لئے استعمال کیا جا رہا ہو تو اس تہذیب کے حامل افراد کو ایسا کردار دیا جاتا ہے جو نہایت ارذل ہو ، نفرت کو ابھارے ، جس کا ہدف وہ مخصوص تہذیب ہو جس کے نمائندے کے حوالے سے تہذیب کے

خلاف نفرت پیدا کرانا درکار ہے ۔ کیا ہمارے ادب آموزوں اور ادب نوازوں کو ادب کے ذریعہ اسلام کے خلاف نفرت پیدا کرانے کی اجارہ داری حاصل ہو گئی ہے ؟

اگر کارل مارکس کا میلا دیکھنے والے اور خدا رسول اور قرآن اور اسلام اور علامہ اقبال اور قائداعظم کی توہین کرنے والے سب ادیبوں میں سب سے زیادہ معزز اور مفتخر ہوں تو ادب میں اسلامی اقدار کو مٹانے کی مساعی زیادہ مستجاب ہیں یا اسلامی اقدار کے احیاء کی ؟

اسلامی اقدار اسلام کے اعلیٰ ترین نصب العین کو حاصل کرنے کی جدوجہد کے ضمن میں پیدا کی جا سکتی ہیں اور ہمارے وجود کو، پاکستان کی بقاء کو چیلنج کیا جا چکا ہے ۔ اگر ہم اسلامی اقدار کے احیاء کی آرزو میں دیانت دار ہوں تو سب سے پہلے اپنے خلاف وہ چیلنج طلب کرنا درکار ہے جس میں اقدارِ حیاتِ اسلامی کی تخلیق اور بقا کی ضمانت ہو ۔ یہ چیلنج مخالفانہ موقف سے سازگاری کر کے نہیں اس کے خلاف تضاد ابھارنے سے میسر آتا ہے ۔ جس کے لئے استقلامت میں کامیابی کی توقع ہو سکتی ہے ۔ اسی تضاد سے یہ ضرورت بھی محسوس ہو گئی کہ تنقید ادب کا معیار فراہم کیا جائے ۔ اس معیار کی تلاش میں اس جمالیاتی شعور کے تجزیئے کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہو گا جس کے حوالے سے ادبی کمال اور ادبی نقص کا فیصلہ کیا جا سکے ۔ اس کی تین شرطیں ہیں جو پوری ہوں تو اعلیٰ ترین ادب پیدا ہو گا ۔ وہ یہ ہیں کہ :

۱ ۔ معنی یا خیال میں جمالیاتی تاثیر موجود ہو ۔
۲ ۔ بیان یا اظہار میں جمالیاتی تاثیر موجود ہو ۔
۳ ۔ یہ جمالیاتی تاثیر کسی دوسری فضیلت عالیہ سے کسی حال میں متصادم نہ ہو ۔

اگر یہ تینوں شرطیں پوری ہوں گی تو کامل ترین ادب پیدا ہو گا ۔ اگر معنی اور بیان میں حسن موجود ہو اور تیسری شرط پوری نہ ہو تو تیسرے درجے کا ادب پیدا ہو گا مگر اس کے ساتھ یہ سمجھنا ضروری ہے کہ جس نمونے کے ادیبوں کو نوازا جائے گا ویسے ہی ادیبوں کی تعداد میں اضافہ ہو گا ۔

جدید اسلامی فکر میں

اقبال کی اہمیت

مقامِ اقبالؒ

جب ہم پر برطانوی استعمار مسلط ہوا تو اس نے اقتدار میں اپنا حریف ہندوؤں کو نہیں، مسلمانوں کو سمجھا تھا اور اپنے اقتدار کی بقا کی خاطر یہ ضروری سمجھا تھا کہ مسلمانوں کو ان کی حیاتِ اجتماعی کے سرچشموں (کتاب و سنت اور تاریخ اسلام) سے بد گمان کر دیا جائے تو وہ برطانوی استعمار کے لیے خطرہ نہ بن سکیں گے۔ اس لیے اس نے اپنی پوری سلطنت کے وسائل مسلمانوں کے دل سے اسلام کے قابلِ عمل ہونے کے اعتماد کو مٹانے کے لیے صرف کئے۔

(۱) شرعی عدالتیں ختم کر دیں۔
(۲) جغرافیائی وفاداری کو اساس عمرانیت بنا کر معاشرے کو لا دینی (SECULAR) نمونے پر ڈھال دیا۔
(۳) ضبطئ اوقاف کے قانون کے نفاذ سے مسلمانوں کی ہر تعمیری جدوجہد کو ناکام بنانے کے لیے ان کے تمام تبلیغی، فلسفی اداروں اور تمام اصلاحی تحریکوں کو مالیات سے محروم کر کے علماء کو معاشی بحران میں مبتلا کر دیا۔

(۴) نظامِ تعلیم کو لا دینی بنا کر یہ اہتمام کیا کہ نئی نسلیں لا دینیت (SECULARISM) کے زیرِ اثر آکر مستقبل میں لا دینی نظام کے سوا کسی اور نظام سے اپنی فلاح کو وابستہ نہ کر سکیں۔

(۵) چونکہ لا دینیت کا مطلب یہ ہے کہ ریاست ، اخلاق اور مذہب میں دخل اندازی نہ کرے ، انگریز نے اخلاق و مذہب میں کوئی تقاضا معاشرت ، معیشت ، سیاست ، ثقافت اور تعلیم میں دخل اندازی کرنے کا پیدا نہ ہونے دیا؛ لہٰذا ہمارا دینی نظام تعلیم بھی لا دینیت کے نمونے پر ڈھل گیا۔

یہ وہ بند تھے جو برطانوی استعمار نے ہمارے ملی تشخص کے بیدار ہونے کی راہ میں باندھے تھے۔ علامہ اقبال علیہ الرحمتہ کا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مسلمانوں کی زندگی میں بے یقینی پیدا کرنے والے مؤثرات کے جواب میں ملی تشخص کی بحالی اور قومی کردار کے احیا کے لیے جدوجہد فرمائی۔

چونکہ افراد کی طرح جماعتیں بھی زوال ، انحطاط اور موت سے ہمکنار ہوتی ہیں اور اجتماعی موت عبارت ہے مقصدِ حیات کا شعور فنا ہو جانے سے ، تصور کائنات کے مسخ ہو جانے سے اور نظامِ افکار کی روح کے فنا ہو جانے سے ، اس لئے علامہ اقبال نے ہماری اجتماعی زندگی میں اضمحلال کا پہلے سبب دریافت کیا اور پھر اس کا علاج بھی تجویز کیا۔

علامہ اقبال کے نزدیک ہماری خرابی کا سب سے بڑا سبب ہماری بے مقصدی تھی۔

شبے پیش خدا بگریستم زار   مسلماناں چرا خوارند و زارند
ندا آمد نمی دانی کہ ایں قوم   دلے دارند و محبوبے ندارند

مستشرقین نے ہمیں باور کرایا تھا کہ اسلام بھی قدیم مصری تہذیب ، بابل اور نینوا کی تہذیب اور قدیم ہندی تہذیب کی طرح ایک مٹی ہوئی تہذیب اور ایک ختم شدہ قوت (SPENT-UP FORCE) ہے اور مسلمانوں کے لیے اب کوئی چارہ اپنے مستقبل کو تابناک بنانے کے لیے اس کے سوا نہیں ہے کہ وہ جدید مغربی تہذیب کو اپنا لیں۔

ہمارے بعض ماؤف الذہن لوگ اپنی خام خیالی کی بنا پر یہ گمان کرنے لگے تھے کہ عصرِ حاضر کے تقاضے اگر ہم اپنا نہ لیں تو ہمارے لیے چیلنج ہیں اور ان کی سمجھ میں یہ نہ آتا تھا کہ اگر اسلام اور مسلمان ایک ختم شدہ قوت ہیں تو ہمارے خلاف بین الاقوامی سطح پر اتنی مخالفت کیوں ہے ؟ علامہ اقبال کے نزدیک مسلمان اب بھی ایک زندہ قوت

ہیں اور دشمنی کوئی ایسی چیز نہیں جو خطرناک ہو بشرطیکہ ہم اس کے مقابلے کے لئے تیار رہیں ۔ حضرت علامہ نے فرمایا ہے :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز　　　چراغ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

علامہ اقبال نے پاک و ہند کے زوال کے تدارک اور ان کی بقا اور ترقی کے ذریعے کے طور پر مسلمانوں کی اکثریت کے صوبوں کو باقی ہندوستان سے الگ کر کے مسلمانوں کی ایک خود مختار با اقتدار ریاست کے قیام کی تجویز پیش کی تھی تاکہ وہ اس دینی اور ثقافتی اختلال کا تدارک کر سکیں جس سے مسلمان دو چار رہے تھے ۔

علامہ اقبال نے یہ مقصود مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے پیش فرمایا تھا اور ۱۹۴۰ء میں مسلمانوں نے قرار دار لاہور کے ذریعے اسے اپنے سیاسی نصب العین کے طور پر اپنایا ۔ علامہ اقبال نے اس نصب العین کی صرف نشاندہی ہی نہیں فرمائی تھی بلکہ قائدِ اعظم کی ذات میں اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے ایک قیادت بھی مہیا کی تھی جس کی رہنمائی میں ۱۹۴۷ء میں یہ مقصود حاصل ہو گیا اور پاکستان وجود میں آگیا ۔

اب سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ پاکستان کو بین الاقوامی سطح پر وہ مقام حاصل ہو جہاں پہنچ کر وہ اپنی محکومی کے دور میں پیدا کی جانے والی رکاوٹوں کو دور کر کے اپنے ملی تشخص کو ازسرنو نمایاں کرے اور بین الاقوامی ثقافت میں ایک ممتاز اور ممیز مقام حاصل کرے ۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ ہم علامہ اقبال اور قائداعظم کے عزائم کے لیے جدوجہد کرتے جس میں سب سے اہم شرط یہ تھی کہ ہم اپنے مسائل کو حل کرنے کے لیے غیر اسلامی افکار و نظریات کی دریوزہ گری کے بجائے اسلام سے اپنے مسائل کا حل تلاش کرتے ۔ یہ کام ریسرچ کی بنیاد پر ممکن تھا ۔

ہمارے اربابِ حل و عقد نے دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ میں تعمیر بعداز جنگ (POST- WAR RECONSTRUCTION) کے سلسلے میں سن رکھا تھا ۔ تعمیر نو کی بنیاد ریسرچ پر رکھی جانی چاہیئے ، اس خیال کے تحت ہمارے ارباب حل و عقد کی نگاہ انتخاب اس ملک میں مستشرقین کی ذریت پر پڑی جن کے نزدیک ریسرچ صرف گورکنی اور استخواں فروشی کا نام ہے ۔ اس گورکنی اور استخواں فروشی پر ہم نے ایک کروڑ سے زائد رقم خرچ کر کے صرف یہ جانا کہ یہ سب کچھ بے نتیجہ تھا ۔ یہ نہیں کہا جا سکتا اس سے کچھ عبرت بھی حاصل ہوئی یا نہیں ۔ دراصل ریسرچ کی ضرورت ـــــ تو اس وقت

پیش آتی ہے جب دیا ہوا علم ، مسائلِ حیات کو حل کرنے سے قاصر ہو اور بتحقیق و تفحص علم کی تجدید کے بعد اس سے مسائلِ حیات کا حل تلاش کیا جائے ۔

ہمارے معاشرے میں دو قسم کے فکری رجحانات ہیں ، ایک مائل بہ راسخ الاعتقادی اور دوسرے جدید ۔ اول الذکر کی معذوری یہ ہے کہ راسخ العقیدہ ذہن کے نزدیک تو ہمیشہ سے کامل ، لہذا ناقابلِ تغیر اقدار اور ارتقا پذیر ، لہذا تغیر پذیر اقدار کے درمیان امتیاز باقی نہیں رہا اور مسلمانوں کے اپنے شعور کے زائیدہ علوم کو بھی وہ ذہن ہمیشہ سے کامل سمجھتا ہے اور جدید ذہن کی معذوری یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ اقدارِ کاملہ کو بھی تغیر پذیر اور ارتقا پذیر سمجھتا ہے اور دوسرے یہ کہ اپنی معذوری کی بنا پر ارتقائی حرکت تغیر کو خط مستقیم کی صورت میں سمجھ کر جدید ترین کو کامل ترین سمجھتا ہے اور یہ نہیں سمجھنا چاہتا کہ ارتقا پذیر اقدار کی نشو و نما کے مکمل ہونے کی سمت کیا ہوگی ؟

معاشرے میں انفرادیت اور اجتماعیت کے نظریات میں تصادم ہے ۔ معیشت میں انفرادی حقوق و مفادات اور اجتماعی حقوق و مفادات میں تضاد و تصادم ہے ۔ سیاست میں ایک طرف اس باب میں دو متضاد موقف اختیار کئے جاتے ہیں ۔ ایک یہ کہ ریاست کا وظیفہ صرف اخلاقی ہے یعنی جان و مال و آبرو کو قوت سے محفوظ کر کے لوگوں کو اخلاقی کمال حاصل کرنے کے مواقع فراہم کرنا ۔ دوسرا یہ کہ ریاست کا وظیفہ صرف معاشی ہے؛ یعنی اپنی منصوبہ بندی کے تحت معاشی تخلیق کا نظام پیدا کرنا ۔

عالمی فکر ابھی تک معاشرت ، معیشت اور سیاست میں نہ تضاد و تصادم کو رفع کر سکا ہے نہ وہ سمت متعین کر سکا ہے جدھر جانے سے یہ تضاد و تصادم رفع ہو سکے ۔

ہماری ذمہ داری یہ تھی کہ ہم اسلام کے نقطۂ نگاہ سے اس تضاد و تصادم کو رفع کرتے اور ارتقا پذیر اقدار کی نشو و نما کی تکمیل کا منہاج متعین کرتے مگر یہ ذمہ داری عقائد و افکار و نظریات کی جگالی کرنے والے اور اولش کھانے والے ذہن ادا نہیں کر سکتے ۔ جب تک مختلف سیاسی پارٹیوں کے درمیان عصبیتوں سے دستبردار ہو کر یہ فیصلہ نہ کیا جائے کہ کون لوگ کیا کام انجام دے سکتے ہیں اس وقت تک ہم بین الاقوامی سطح پر وہ مقام حاصل نہیں کر سکتے جو ہمارے لئے مقدر ہے اور جب تک کم ترین صلاحیت کے لوگ اس سے باز نہ رکھے جائیں کہ اپنے نمود کی خاطر اقبال اور قائداعظم کی شخصیتوں کے اجاگر کرنے میں حائل رہیں تو پاکستان بین الاقوامی سطح پر اپنا مقام حاصل نہیں کر سکے گا ۔

فکرِ اقبالؒ کے محرکات

اقبال کی "اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید" کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بیسویں صدی میں اسلام کی تعبیر پیش کرنے کی سب سے عظیم الشان سعی ہے۔ اس کی عظمت کا اندازہ ان اثرات سے کرنا چاہیئے جو اس نے برعظیم پاک و ہند کے مسلم ذہن پر چھوڑے ہیں لیکن اقبالؒ کی عظمت ایک رہنما یا مفکر کی طرح تسلیم نہیں کی جاتی بلکہ اس کی مفکرانہ حیثیت ایک عصبیت کی سی ہوگئی ہے، کیونکہ آج تک بہت کم صاحب الرائے اشخاص نے یہ اہتمام کیا ہے کہ فکرِ اقبال کا تنقیدی جائزہ لیں۔ ہر وہ خیال جو اس سے منسوب کیا جائے وہ یا تو وحی کی طرح خطا سے بالاتر سمجھا جاتا ہے یا بغیر سمجھے بوجھے اس پر اعتراضات وارد کئے جاتے ہیں۔ پرستش کا یہ طرزِ عمل خود اقبال کی فلسفیانہ روح سے بھی سازگار نہیں۔ علامہ اقبال اس طرزِ عمل کو ذہنی اضمحلال سے تعبیر کرتے ہیں جس کے ہوتے ہوئے لوگ بڑے فلاسفہ یا مفکرین کو بتوں کی حیثیت دے دیتے ہیں۔ شاید فکرِ اقبال کی روح کے ساتھ زیادہ ہم آہنگی اس بات میں پائی جائے گی کہ ہم اقبال کے فکر اور فلسفے کا غیر جانبدارانہ تنقیدی مطالعہ اس نظر سے کریں کہ ہم اس کام کو جو علامہ اقبال کو بہت ہی عزیز تھا برابر آگے بڑھا سکیں؛ لہٰذا اصل سوال یہ ہے کہ اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید کی سعی کے محرکات کیا تھے۔

یہ سعی جن اغراض کی خاطر کی گئی تھی ان میں پہلی غرض خود علامہ اقبال کے الفاظ میں یہ تھی کہ عالمِ اسلام بہت تیز رفتاری کے ساتھ مغربیت کی طرف بڑھ رہا ہے ۔ اس حرکت میں کوئی غلطی نہیں ، کیونکہ یورپی ثقافت نے اپنی ذہنی سمت اسلامی ثقافت ہی کے بعض پہلوؤں کی مزید نشو و نما کی جانب استوار کی ہے ۔ دوسری غرض یہ ہے کہ آئین اسٹائین کے نظریے نے اس کائنات کے مطالعے کے لئے ایک نئی نظر بخشی ہے اور جو مسائل مذہب اور فلسفے میں مشترک ہیں ان کو دیکھنے اور سمجھنے کے نئے طریقے تجویز کئے ہیں ۔ تیسری غرض یہ ہے کہ افریقہ اور ایشیا میں اسلام کی نئی پود اپنے یقین کی ازسرِنو تجدید کا مطالبہ کرتی ہے ۔ اسلام کی بیداری کے باعث یہ ضروری ہو گیا ہے کہ آزادی کے ساتھ اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ جو فکر یورپ میں مدوّن ہوا ہے اور جن نتائج تک یورپ نے رسائی حاصل کی ہے وہ اسلامی فکر کی تشکیل میں ہمارے لئے کس حد تک معاون ہو سکتے ہیں ۔ چوتھی غرض یہ ہے کہ اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر اس امید سے بحث کی جاتی ہے جو انسانیت کے نام ایک پیغام کی حیثیت سے اسلام کے معنی سمجھنے میں معاون ثابت ہوں ۔

علاوہ ازیں علامہ اقبال نے پُرزور طریقے سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ماضی کی تاریخ کے لئے غلط قسم کا احترام اور اس کی مصنوعی تجدید کوئی علاج نہیں ہے ۔ صرف ایک ہی قوت جو لوگوں میں زوال کے مؤثرات کا تدارک کر سکتی ہے وہ ایسے افراد کی پرورش کرنا ہے جن کی توجہ باطن کی گہرائی کی طرف مرکوز ہو ۔ یہ افراد زندگی کی گہرائیوں کو منکشف کرتے ہیں ، وہ ایسے معیاروں کو آشکار کرتے ہیں جن کی روشنی میں وہ یہ دیکھنے کے لائق ہو جاتے ہیں کہ ہمارا ماحول سرتاسر نقص سے مبّرا نہیں اور اصلاح کا محتاج ہے ۔ علامہ اقبال اپنی عبقریت کا پورا شعور رکھتے ہیں وہ اپنی قوم کو مابعد الطبعیاتی نمونہ کے طور پر ایک نیا محرک اسلامی الٰہیات کی جدید تشکیل سے مہیا کرنا چاہتے ہیں جس سے یہ امکان پیدا ہو سکے کہ اس حیاتی وحدت کا جو اس آیت میں موجود ہے مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ (تمہاری پیدائش اور موت کے بعد جی اُٹھنا ایک فرد کی روح کی پیدائش اور جی اٹھنے کی طرح ہے) زندہ شعور پیدا ہو جائے ، کیونکہ وہ اس امر کا احساس رکھتے ہیں کہ دورِ جدید کے انسان نے روحانی اعتبار ، سے یعنی باطنی طور پر زندہ رہنا چھوڑ دیا اور فکر کی دنیا میں وہ اپنے ساتھ ایک مسلسل اور کھلی ہوئی کش مکش میں مبتلا ہے ۔ معاشی اور

سیاسی زندگی میں بھی وہ دوسروں کے ساتھ ایک کھلی ہوئی کش مکش سے گزر رہا ہے اور وہ شدید خود غرضی اور لا محدود طلب زر پر قابو پانے میں اس لئے اپنے آپ کو نااہل پاتا ہے کہ اس کے باطن کی سب اعلیٰ اقدار مرتی چلی جا رہی ہیں اور نتیجے میں اس کو زندگی سے سوائے تکان کے اور کچھ میسّر نہیں آرہا ۔ وہ واقعہ میں موجود یعنی بصری طور پر موجود کے حس میں اس درجہ منہمک و گرفتار ہے کہ وہ اپنے باطن کی اتھاہ گہرائیوں سے بالکل منقطع ہو کر رہ گیا ہے ۔

مشرق و مغرب میں دورِ وسطیٰ کے تصوف کے جس طریقے سے حیاتِ مذہبی نے اپنے مظاہر عالیہ میں اپنی نشو و نما کی تھی ، اب عملاً وہ ناکام ہوگیا ہے اور ایک عام آدمی کی حیاتِ باطنی کے قویٰ کو منظم کرنے اور اس طرح اس کو تاریخ کی دوڑ میں شمولیت کے لئے تیار کرنے کے بجائے اسے جھوٹے ترک کی تلقین کی ہے اور اسے اپنے جہل اور روحانی ہیجان پر بالکل قانع کر دیا ہے ۔

دورِ جدید کے مسلمان ترکی ، مصر اور ایران میں قوت و حرارت کے نئے سرچشموں کے حصول کے لئے نئی وفاداریوں کی تلاش پر مائل ہوگئے ہیں ۔ مثلاً زمین پیوندی یا حُب الوطنی اور قومیّت پرستی یا رنگ و نسل سے وابستگی ۔ روحانی تجرید کے خالصتاً ایسے مذہبی طریقے سے مایوس ہو کر جس کی بدولت ہم اپنے فکر و جذبہ کو وسعت دے کر حیات و قوت کے ابدی سرچشمے تک رسائی حاصل کرتے ہیں ، دورِ جدید کا مسلمان سادگی سے توقع رکھتا ہے کہ وہ اپنے فکر و جذبہ کو محدود کر کے قوت اور ولولے کے نئے سرچشمے دریافت کر لے گا ۔ جدید الحادی اشتراکیت جس میں ایک نئے مذہب کی طرح کا جوش پایا جاتا ہے ، خاص کر اسی منبع کے خلاف علم بغاوت بلند کرتی ہے ، جس سے اسے قوت اور غایت میسّر آسکتی ہے ۔ قومیّت اور لا دینی اشتمالیت دونوں مجبور ہیں کہ نفرت و بدگمانی اور احتجاج کے نفسیاتی مؤثرات کو کام میں لائیں جن سے انسان کا روحانی افلاس بڑھے گا اور قوت کے پوشیدہ منابع مسدود ہو کر رہ جائیں گے ۔ مائل بہ یاس انسانیت کے آزاروں کا علاج نہ دور وسطیٰ کے تصوف کا طریقہ ہے نہ قومیت اور نہ ملحدانہ اشتمالیت !

دورِ جدید کے انسان کو حیاتیاتی تجدید کی احتیاج لاحق ہے ۔ ایک ایسا مذہب درکار

ہے جو اپنے مظاہر عالیہ میں نہ فریسیت ہو نہ عقیدہ محض جو دور جدید کے انسان کو اخلاقی اعتبار سے اس کی ذمہ داری کو اٹھانے کے لئے تیار کر سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی میں لازمی طور پر مضمر ہے اور جو یقین و اذعان کا وہ انداز دے سکتا ہو جو اسے اس زندگی میں جاں نواز شخصیت حاصل کر لینے اور آخرت میں اسے محفوظ رکھنے کے قابل بنا دے۔

بالفاظِ دیگر اقبال کے محرکات یہ ہیں کہ مسلمان جو بہت سرعتِ رفتار کے ساتھ مغربی نمونے کی ثقافت کی طرف بڑھے چلے جا رہے ہیں اور اس کے نتیجے میں جو تبدیلی پیدا ہو رہی ہے اس کے ہوتے ہوئے انہیں اختلال اور بے انضباطی سے کیونکر محفوظ رکھا جائے۔

اس کے لئے ہمیں دو باتیں مدِّنظر رکھنی چاہیئں۔ ایک تو یہ کہ مغرب میں تجربی علوم نشاۃ ثانیہ کے دور میں مسلمانوں ہی کے علمی افکار کے اثر اور باز اثر سے پیدا ہوئے تھے۔ اس لئے اگر ہم ان سے اثر پذیر ہو رہے ہیں تو ہم یہ اعتماد بحال رکھیں گے۔ یہ ہمارا ہی ثقافتی ورثہ تھا جو بالواسطہ ہمیں حاصل ہو رہا ہے۔ یوں ہمیں اس کے زیرِ اثر نہ تو اپنی ثقافت کے دوسرے پہلوؤں کا انکار لازم ہے اور نہ یہ اثر قبول کرنا درکار ہے کہ ہم اپنے ثقافتی موقف سے ہٹ رہے ہیں۔ صرف یہ امتیاز رکھنا لازم ہے کہ ہمارے ثقافتی مؤثرات کے جو نتائج یورپ میں پیدا ہوئے وہ کس حد تک ہمارے مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید میں معاون ہو سکتے ہیں اور ان سے انسانیت کی طرف ایک عالمگیر پیغام کی حیثیت سے اسلام کے معنی سمجھنے میں کس قدر مدد حاصل ہو سکتی ہے۔ اس مقصد کے لئے علامہ اقبال علوم اور مذہب میں تطبیق کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ یہ تطبیق دو طرح سے ممکن ہے۔ ایک تو اس طرح کہ علوم اور مذہب کے مسائل جدا جدا ہوں اور ان کے جوابات میں کوئی توارد اور تصادم واقع نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ مذہب اور علوم کے مسائل تو ایک ہیں ان کے جوابات میں جو تضاد پایا جاتا ہے اسے علوم کی تنقید و تصحیح سے یا مذہب کی تعبیر سے باہم مطابق اور سازگار بنا دیا جائے۔

علامہ اقبال دوسرا نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں اور مذہب اور علوم میں تطبیق پیدا

کرتے ہیں ۔ اس طرح خُطباتِ اقبال ، طبعیات کے میکانی اصول علیت اور اختیار فی الاراده کے مابین ، اور مذہب کی رُو سے عدم محض سے تخلیق اور حیاتیات کے نظریۂ ارتقاء کے مابین ، اور حیات بعدالموت اور انسان کے فانی ہونے کے مابین ، اور نفسیات کی رو سے مذہبی واردات کے نفسی امراض سے متعین ہونے اور مذہب کی رُو سے وارداتِ مذہبی کے ایک مافوق الادراک ذریعہ علم ہونے کے مابین اور مذہب کے اس موقف کے کہ مذہبی واردات ذریعۂ علم ہیں اور علومِ جدید کے اس موقف کے مابین کہ حسی ادراکات ذریعۂ علم ہیں ، تطبیق کی سعی کی حیثیت رکھتے ہیں اور یہ تطبیق ان اذہان کے لئے ایک الزامی جواب کی حیثیت رکھتی ہے جو تجربی علوم کے نتائج کے صحیح تسلیم کرنے کو اسلام سے منحرف ہونا سمجھتے ہیں اور اسلام میں ان نتائج کے قبول کرنے کی گنجائش نہیں پاتے یا ان نتائج کی صحت کے سامنے اسلامی تصورات کو غیر علمی سمجھتے ہیں ۔ ان کی اصلی فلسفیانہ پوزیشن وہی ہے جو وہ اسرار و رموز اور ارمغانِ حجاز میں پیش کرتے ہیں ۔

جہاں تک ایک طرف اس موقف پر ، جو اشتراکیت کے علم بردار اور ملکی یا نسلی قومیت کے حامی اختیار کرتے ہیں، علامہ اقبال کی تنقید کا تعلق ہے ، اور دوسری طرف دور وسطیٰ کے متصوفانہ طریقوں کے بے نتیجہ ہو جانے کی طرف نشاندہی کرنے کا تعلق ہے ہمیں یوں سمجھنا چاہیئے کہ افکار کی نشو و نما کے عمل میں جو جدلیت اور منطقی تدریج مضمر ہے ، اگر ہم اب اپنے نمونۂ ثقافت کے مطابق روحانیت اور اخلاق کو سیاست اور معیشت سے تطبیق دے سکیں ، اپنی ثقافت کے سیاسی پہلو پر اس انداز سے غور کریں کہ پاکستان کی ریاست کے قیام کی غایت اسلامی فضائل کو زندگی میں راسخ کرنا اور اسلامی عدل معیشت کو راسخ کرنا ہے اور اخلاق اور معیشتِ باہمی ، جوابی ، اضافی اور استقضائی طور پر مربوط ہیں ، تو بیک وقت اپنے افکار کو اسلامی ، روحانی ، سیاسی ، معاشی اور اخلاقی طور پر مربوط کر کے حضرت علامہ ہی کے فکر کی تعبیر اور تحلیل کر کے اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں استحکام پیدا کرنے کے لئے ولولہ پیدا کریں گے مگر جب تک علامہ اقبال ہی کی ہدایت میں مسلمانوں کے بین الاقوامی سطح پر منظم اور مستحکم ہونے کی سعی نہ کی جائے گی ، ہم ان محدود وفاداریوں کے سہارے جنہیں حضرت علامہ رجعت پسندانہ اقدام سمجھتے ہیں، اپنا مقام پیدا نہیں کر سکیں گے ۔

فلسفۂ اقبال کا تاریخی پس منظر

فلسفے کا وظیفۂ اصلی

فلسفہ کائنات من حیث الکل کی ماہیت اصلی کو سمجھنے کی کوشش ہے جس کی ابتدا دو طرف سے ہو سکتی ہے ۔ ایک منظور (OBJECT) کی طرف سے ۔ اس صورت میں فلسفے کا مسئلہ یہ ہو گا کہ کائنات من حیث الکل کی ماہیت اصلی کیا ہے دوسرے منظور کے بجائے ناظر (SUBJECT) کی جانب سے ابتداء ۔ اس صورت میں مسئلہ یہ ہو گا کہ میں کیا ہوں ؟ "میں" ایک "عملیت" ہے جو کائنات کی طرف مختلف آرزوؤں اور تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتی ہے ۔ ان آرزوؤں کے مضمرات کے حوالے سے کائنات کے باب میں رائے قائم کی جا سکتی ہے ۔ فلسفے کا وظیفہ اصلی حقیقت یا اس کے کسی پہلو کا انکار نہیں بلکہ اس کی صحت و واقعیت کی عقلی اساس تلاش کرنا ہے ۔ انکار صرف ناقص فکر اور اس کی موافقت میں پیدا ہونے والی عصبیت سے پیدا ہوتا ہے ۔

فلسفیانہ ذکر کے ارتقاء کے مدارج :

فلسفہ ہو یا سائنس دونوں ارتقاء پذیر یعنی تغیّر پذیر اقدار ہیں؛ لہذا فلسفیانہ فکر کے ارتقاء کے مدارج ہیں ۔ ارتقائی عمل کی دو حیثیتیں ہیں :۔

(۱) تاریخی عمل (CHRONOLOGICAL PROCESS) جس کے مدارج ہیں : دورِ قدیم ، دورِ وسطیٰ ، دورِ جدید ۔

(۲) منطقی عمل (LOGICAL PROCESS) جس کے مدارج یہ ہیں : اثبات (THESIS) ، عقلیت (RATIONALISM) نفی (ANTI - THESIS) حسیّت (EMPIRICISM) تطبیق (SYNTHESIS) تنقید (CRITICISM) ۔

یہ ضروری نہیں کہ تاریخی تدریج اور منطقی تدریج متوازی ہوں ۔ اس لئے نہ تو یہ ضروری ہے کہ تاریخی اعتبار سے جدید ترین فکر ہی کامل ترین ہو اور نہ یہ ارتقائی حرکت خطِ مستقیم کی صورت میں ہو ۔

فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات :

جن محرکات کی بناء پر فلسفیانہ غور و فکر کی تحریک ہوتی ہے وہ یہ ہیں :

۱۔ پیشِ نظر حقیقت : یہ کائنات مادی، نامی، شعوری اور خود شعوری کے مختلف پہلوؤں پر مشتمل ہے ۔ ان میں سے ہر ایک کے کچھ خصائص ہیں ۔
۲۔ حقیقت کی نسبت پہلے سے موجود کوئی نظریہ ۔
۳۔ حقیقت اور اس نظریے کے مابین کوئی تضاد ۔
۴۔ نظریہ حقیقت اور صاحبِ فکر کے اپنے شعور کے کسی مطالبے کے درمیان تضاد ۔
۵۔ ان تضادات کے پیشِ نظر صاحبِ فکر کے ذہن پر بار ۔
۶۔ اس بار کو رفع کرنے کے لئے ایک ہم آہنگ نظریئے کی تشکیل کی جدوجہد ۔

اس سلسلے میں یہ بات خاص طور پر غور طلب ہے کہ مختلف تہذیبوں میں فلسفیانہ غور و فکر کی جو کوششیں کی گئی ہیں ، ان کے محرکات جُدا جُدا تھے ۔

مختلف تہذیبوں میں تفلسف کے محرکات :

یونانی فلاسفہ نے جس ذہنی بار کو رفع کرنے کے لئے غور و فکر کو ضروری سمجھا وہ "محسوس" (EMPIRICAL) اور معقول (RATIONAL) کے درمیان تعلق کے مسئلے سے پیدا ہوا تھا ۔ کیونکہ محسوس خارج میں موجود ہے اور معقول کا وجود ذہنی ہے ۔ محسوس "جزوی" (PARTICULAR) ہے اور معقول کُلّی (UNIVERSAL) ہے ۔ محسوس زمانی و

مکانی (SPATIO - TEMPORAL) ہے اور معقول ورائے زمان و مکان ہے ۔ محسوس مرکب (CONCRETE) ہے اور معقول بسیط (ABSTRACT) ہے ۔ محسوس "ممکن" (CONTINGENT) ہے اور معقول "واجب" (NECESSARY) ہے ۔ محسوس اضافی (RELATIVE) ہے اور معقول مطلق (ABSOLUTE) ہے ۔

اندریں صورت سوال یہ تھا کہ محسوس اور معقول میں کیا تعلق ہے ؟ افلاطون اور ارسطو کی عقلیت کے منہاج کے باوجود غور کرنے کا نتیجہ یہ تھا کہ صرف معقول حقیقت ہے ۔

مسیحی مفکرین کے لئے محرکِ فکر یہ تھا کہ مذہب تو عقیدہ (DOGMA) ہے اور فلسفہ علم ہے ۔ عقیدہ اور علم ہم آہنگ کیسے ہو سکتے ہیں ۔ فلسفیانہ علم توحید کا طلب گار ہے اور مسیحیت کو اقانیم ثلاثہ پر اصرار ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تین ایک ہیں اور ایک تین ہے ، مگر کیسے ؟ اس کا جواب مہیّا کرنے کے لئے غور و فکر کیا گیا ۔

مجوسیوں میں جو تضاد فلسفیانہ غور و فکر کا محرک ہوا وہ یہ تھا کہ "خیر مطلق" اور "شر مطلق" کے دو متضاد اصولوں کی بنیاد پر ایک ہم آہنگ نظریۂ حقیقت کی تشکیل کیونکر ہو سکتی ہے ۔ فلسفیانہ غور و فکر کے باوجود ثنویت اور اس میں مضمر تضاد کا ازالہ نہ ہو سکا ۔

مسلم مفکرین میں جو مقصد فلسفیانہ غور و فکر کا محرک ہوا وہ نہ تو محسوس اور معقول کا تضاد تھا ، نہ علم اور عقیدے کا ، نہ خیر و شر کا ۔ مسلمانوں میں فلسفیانہ غور و فکر کی ابتدا معتزلہ نے کی ۔ وہ مجوسیوں میں اسلام کی تبلیغ کرتے تھے ۔ مجوسیوں میں فلسفیانہ فکر کی روایت موجود تھی ۔ معتزلہ اشتراک فی الدّین سے پہلے اشتراک فی العلم پیدا کرنا چاہتے تھے ۔ چونکہ فلسفہ حقیقت کی عقلی اساس تلاش کرنے پر منحصر ہے ، اس لئے معتزلہ اپنے طریقِ فکر (اصول عقلیت) میں غلو کی وجہ سے ایسے نتائج پر پہنچے جو رسوخ فی الاعتقاد کے منافی تھا ۔ اس لئے ان کے اصول عقلیت کے خلاف احتجاج ہوا ۔ اسلام کے راسخ الاعتقادی کے موقف کی حمایت میں جو جدوجہد کی گئی اس سے اشاعرہ کا علمِ کلام پیدا ہوا ۔

صوفیائے کرام نے جس فکری تضاد کی بناء پر مابعد الطبیعیاتی مسائل کی طرف توجہ مبذول کی وہ یہ تھا کہ فلاسفہ اور متکلمین نے وجود باری پر "دلیل صانعیت" سے جو استدلال

کیا تھا اس کی رو سے مادے کا ازلی ہونا لازم آتا تھا اور مذہبی شعور کو اس بات کا اصرار تھا کہ کائنات عدم محض سے خلق کی گئی ہے ، بخلاف اس کے عقلیت کی رو سے عدم محض سے تخلیق "متصور" نہیں ۔ اس تضاد کو رفع کرنے کے لئے صوفیاء نے یہ موقف اختیار کیا کہ صفات عین ذات ہیں اور اظہار صفات تخلیق ہے ، اور ظہور صفات کائنات ہے ۔

فلسفے کی نشو و نما کے مدارج :

فلسفیانہ فکر جس جدلی عمل (DIALECTICAL PROCESS) کی بدولت اپنی نشو و نما سے گزرا ہے ، اس کے تین مدارج ہیں :

عقلیت اس اصول میں مضمر ہے کہ عقل نظری ، اور خالصتاً عقل نظری ہی وہ استعداد ہے جو علمِ حقیقت کا ذریعہ ہے ۔ یہ موقف عقل نظری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کے باب میں لامحدود یقین کا موقف ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ صرف معقول حقیقت ہے ۔

افلاطون اور ارسطو فلاسفہ قدیم میں اور ڈیکارٹ ، اسپنوزا اور لائبنیز تاریخِ فلسفہ کے دور جدید میں اسی اصول کے علمبردار ہیں ۔ ڈیکارٹ ثنویت (DUALSIM) کا، اسپنوزا وحدتیت ، (MONISM) کا اور لائبنیز کثرتیت (PLURALISM) کا ۔

ان متضاد نتائج کی بناء پر عقل نظری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی نسبت یقین متزلزل ہو جاتا ہے اور حسیت (EMPIRICISM) کا موقف سامنے آتا ہے ۔

حسیت (EMPIRICISM) کا اصول یہ ہے کہ عقل نہیں ، حواس اور صرف حواس ہی ذریعہ علم حقیقت ہیں ۔ یہ اصول لاک نے اختیار کیا اور محسوسات ہی کو حقیقت قرار دیا ۔ اس موقف سے مادیتی نظریے کو تائید حاصل ہوئی ۔ مگر حسیت ہی کے اصول پر برکلے نے مادیت کو رد کر کے باطنی تصوریت (SUBJECTIVE IDEALISM) کو پیش کیا اور موجودات خارجی کے مادی حقائق ہونے کا انکار کر کے انہیں ناظر (SUBJECT) کی کیفیاتِ نفس سے تعبیر کیا ۔ اسی اصول کے تحت ہیوم نے بحیثیت جوہر کے نفس کا انکار کر دیا اور علم یقینی کو ناممکن قرار دے کر فلسفے کو تشکیک بنا کر رکھ دیا ۔ بقول ول ڈیورانٹ ، برکلے نے مادے کی اور ہیوم نے نفس کی نفی کر کے رکھ دی اور یوں فلسفہ

تنقید :۔ چونکہ انسان تا دیر تشکیک میں مبتلا نہیں رہ سکتا اور زندگی کے لئے فکری اساس مہیا کرنا ازبس ضروری ہے ، اس لئے کانٹ کی بدولت فلسفے کی دنیا میں ایک انقلاب آیا ۔ وہ انقلاب یہ تھا کہ فلسفیانہ غور و فکر کی ابتدا "منظور" یعنی کائنات کی جانب سے یوں ہونے کی بجائے کہ یہ کائنات کیا ہے ؟ اور اس میں انسان کا مقام و منصب کیا ہے ؟ "ناظر" کی طرف سے کی جانے لگی کہ میں کیا ہوں ؟ اور عالمِ خارجی سے میرا تعلق کیا ہے ؟ اور "میں" یعنی انسانی انا ایک با مقصد عملیت ہے جسے ان غایات کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جن کی یہ طلبگار ہے ، لہذا یہ کائنات جو انسان کو گھیرے ہوئے ہے جس کی طرف انسان مختلف آرزوؤں اور تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے جنہیں کانٹ "صورِ شعور" سے تعبیر کرتا ہے ۔ ان کے مضمرات کے حوالے سے ایک مابعد الطبیعی نظریہ کائنات کی نسبت بھی مدون ہو سکتا ہے مگر اس کی حیثیت ایک مدلل مابعد الطبیعیات کی نہ ہوگی ۔ کانٹ کے نزدیک صور شعور میں ایک شعور علمی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ علم کیا ہے اور کیونکر ہے ؟ دوسرا شعور اخلاقی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ اخلاق کیا ہے اور کیونکر ممکن ہے ؟ تیسرا شعور جمالی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ آرٹ کیا ہے اور کیونکر ممکن ہے ؟ چوتھا شعور مذہبی ہے جس کا مسئلہ یہ ہے کہ مذہب کیا ہے اور کیونکر ممکن ہے ؟

ان مسائل کو حل کرنے کے لئے کانٹ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ تنقیدی منہاج تھا ۔ تنقیدی منہاج کے چار مدارج ہیں : ایک امتیاز ، دوسرا تعین ، تیسرا تضمن ، چوتھا حدودِ صحت ۔ اس منہاج کی رُو سے جب کانٹ نے عملیات کے مسئلے کو حل کرنے کی سعی کی تو پہلے طے کیا کہ ادراکِ بالحواس علم نہیں ۔ بلا واسطہ ادراک بھی علم نہیں ، قضیۂ تحلیلیہ بھی علم نہیں اور قضیۂ مرکبہ بھی علم نہیں ۔

تعین : علم صرف قضیۂ مرکبہ وہبیہ (SYNTHETIC JUDGEMENT A PRIORI) کا نام ہے ۔

تضمن (IMPLICATION) اس میں ان شرائط کا تجزیہ ہوتا ہے جن کے پورا ہونے پر علم واقعہ بن سکتا ہے ۔ ایسی شرائط چار ہیں ۔ ان چاروں میں سے ایک شرط بھی پوری نہ ہو تو علم نا ممکن ہوگا ۔ وہ شرائط یہ ہیں :۔

۱۔ ایک طرف ناظر (SUBJECT) کا ہونا ضروری ہے جو عالم کہلائے گا ۔

۲۔ دوسری طرف منظور (OBJECT) کا ہونا ضروری ہے جس کا علم حاصل ہوگا، جس کی حیثیت "معلوم" کی ہوگی۔
۳۔ ناظر میں جاننے کی استعداد ہونی چاہیئے۔
۴۔ منظور ایسا ہونا چاہیئے جسے ناظر کی استعداد سے جانا جا سکتا ہو۔

انسان میں، بقول کانٹ، علم کی دو استعداد ہیں۔ ایک حواس، دوسری عقل۔ حواس کا کام یہ ہے کہ وہ علم کا خام مواد فراہم کرتے ہیں جن کے ذریعے موجوداتِ خارجی کا ادراک تو ہو سکتا ہے مگر صرف حواس یقین مہیا نہیں کر سکتے اور عقل کی معذوری یہ ہے کہ عقل حواس کی مدد کے بغیر موجوداتِ خارجی کا علم حاصل نہیں کر سکتی اور جو قضیئے صرف عقل کے ذریعہ تشکیل پاتے ہیں، اُن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان قضیوں کے بالمقابل خارج میں حقیقت ویسی ہی ہے جیسی قضیہ میں بیان ہوئی ہے۔ جب حواس کے ذریعے علم کا خام مواد فراہم ہو جائے اور عقل کے بنیادی تصورات کے تحت اسے منظم کیا جائے تب اس میں کلیت (UNIVERSALITY) اور وجوبیت (NECESSITY) پیدا ہوتی ہے۔ تب ان قضیوں کو علمِ یقینی کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

حدود (LIMITATION) علم کی صحت کے حدود یہ ہیں کہ علم یقینی صرف محسوسات تک محدود ہے۔ ورائے محسوسات کا علم یقینی انسانی استعداد سے میسر نہیں آسکتا؛ لہٰذا مابعد الطبیعیات، علمِ مدلل (DEMONSTRABLE KNOWLEDGE) کی حیثیت سے ناممکن ہے۔ کانٹ اس نتیجے پر علم کی ماہیت اور اس کے امکان کے شرائط کو متعین کرنے کی جستجو سے پہنچا تھا۔ اس کے باوجود اسے ایک مابعد الطبیعی نظریۂ حقیقت کی احتیاج تھی جسے عقلِ عملی کے حوالے سے اذعان و یقین کی اساس پر تسلیم کیا جا سکتا تھا۔

کانٹ کے ناقدین کو غلط فہمی یہ ہوئی کہ مابعد الطبیعیات بحیثیت علمِ مدلل کا انکار مابعد الطبیعی حقیقت کا انکار ہے؛ حالانکہ کانٹ کے نزدیک ہرگز ایسا نہ تھا مگر کانٹ کے اس نتیجے کو مذہبی یقین کے خلاف اور ماورائی حقیقت کے اثبات کے حق میں مضر تصور کیا گیا۔ ہیگل نے کانٹ کے تنقیدی منہاج کی تنقیص کے بعد عینیت (IDEALISM) کے نام سے ایک مابعد الطبیعیاتی نظریئے کی تشکیل کی کیونکہ ہیگل کے نزدیک مذہب اور فلسفے کا مسئلہ ایک ہی تھا۔

کانٹ کے تنقیدی منہاج کے نتائج کے بعد مغربی فکر عقلیت (RATIONALISM)

اور حسیّت (EMPIRICISM) کے درمیان جھولتا رہا۔

علامہ اقبال عقل یا فکر کے ذریعے علم حقیقت ہونے کا انکار نہیں کرتے۔ وہ عقلیت کو رد کرتے ہیں جس کی رُو سے ورائے معقولات کے حقیقت ہونے کا انکار لازم آتا ہے اور حقیقت کے جامد ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے، اور نظامِ حقیقت میں حرکت متصور نہیں رہتی۔ وہ حواس کے ذریعۂ علم ہونے کے بھی قائل ہیں۔ وہ صرف حسیّت (EMPIRICISM) کے مخالف ہیں جس کی رُو سے ورائے محسوسات کے حقیقت ہونے کا انکار لازم آتا ہے۔ وہ ہیگل کے نظریۂ عینیت (IDEALISM) کو بھی مردہ مابعد الطبیعیات کہہ کر رد کر دیتے ہیں۔

اسلامی فکر کی تاریخ میں وہ معتزلہ کے بھی قائل نہیں اور صوفیانہ وحدت الوجود کو بھی اس لئے تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی رُو سے عبد اور معبود کی ثنویت (جس کے بغیر شعور مذہبی کے تقاضے پورے نہیں ہوتے) مسلّم نہیں رہتی اور خیر و شر، ہدایت و ضلالت اضافی ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اسلامی تصوف میں وجدان کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی روایت موجود ہے۔ اس لئے وہ وجدان کی اساس پر ایک مابعد الطبیعی نظریئے کی تشکیل کی سعی فرماتے ہیں کیونکہ وجدان کی حیثیت ایک حسّ باطنی (INNER EXPERIENCE) کی ہے۔

علامہ اقبال کا فلسفہ :

فلسفے کا مقصد ایک ایسے نظامِ حقیقت کی تشکیل ہے جس میں کثرت کو کسی اصولِ واحد سے منتزع کر کے اسے ایک نظامِ علم کی حیثیت دی جائے۔ علامہ اقبال حسّ باطنی (INNER EXPERIENCE) کو علمِ حقیقت یعنی اثباتِ ہستیِ باری تعالیٰ کا ذریعہ سمجھتے ہیں کیونکہ حسّ باطنی حواس ظاہری کی طرح ایک حِس ہے، اس لئے وہ ایک طرف تو کانٹ کے جواب میں یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ حسّ باطنی، اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ کا ذریعہ ہے اور عقل سے اس باطنی واردات کی تعبیر کی جائے تو ماورائی حقیقت کے علم کے لئے بھی دونوں استعدادیں حسّ باطنی اور عقل مل کر ذریعۂ علم بن جاتی ہیں۔ دوسری طرف حسیّتین (EMPIRICISTS) کی تنقیص کے لئے علامہ اقبال یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ حسیّتین کے لئے حسّ باطنی میں احتمال خطا کی وجہ سے اس کے ذریعہ علم حقیقت ہونے

کا انکار کسی طرح روا نہیں ہو سکتا ، کیونکہ احتمالِ خطا ، ادراک بالحواس میں بھی ہے ، اس کے باوجود حسیئین حواس کو ذریعۂ علم تسلیم کرتے ہیں تو یہ بات کیسے قابل قبول ہو سکتی ہے کہ حواسِ ظاہری کے ذریعۂ علم ہونے کا انکار تو احتمالِ خطا کی بنا پر نہ کیا جائے اور حسِ باطنی میں احتمالِ خطا ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعۂ علم حقیقت ہونے کا انکار کر دیا جائے ۔

لہٰذا حسیئین ہی کے فکری موقف کی بنیاد پر حسِ باطنی کے ذریعۂ علم ہونے کو تسلیم کرتے ہیں اور جدید مغربی فلاسفہ میں برگساں کو جدید مغربی فکر سے مرعوب لوگوں کے لئے بطور سند کے پیش کرتے ہیں ۔ مسلم فلاسفہ میں امام غزالی بھی وجدان یا حسِ باطنی کو ذریعۂ علمِ حقیقت سمجھتے ہیں مگر علامہ کو امام غزالی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ عقلِ نظری اور وجدان ایک دوسرے کے نقیض ہیں ۔ علامہ اقبال حسِ باطنی کو ذریعۂ علمِ حقیقت مان کر عقل سے حسِ باطنی کے مدلولات کی تعبیر کر کے ایک مابعد الطبیعیاتی نظریئے کی تشکیل فرماتے ہیں جس میں ذات باری کو اصول واحد کی حیثیت دیتے ہیں ۔ اناء مطلق (INFINITE) یا (ABSOLUTE EGO) سے مقید اناؤں یا محدود اناؤں کو انائے مطلق کے تعینات کی حیثیت سے کثرت کی صورت میں منتزع فرماتے ہیں اور چونکہ انا یا خودی کی امتیازی خصوصیت خود شعوری ، یعنی ہر دوسری چیز کے غیر ہونے کا شعور ہے ، لہٰذا اس امتیازی خصوصیت کی بنا پر وہ عبد و معبود کی ثنویت کو بھی برقرار رکھتے ہیں ۔

علامہ اقبال کے ان خطبات کا مخاطب ہمارے معاشرے میں وہ ذہن ہے جو دورِ جدید کے مغربی فلسفے سے مرعوب ہے ۔ اس کے جواب میں علامہ اقبال بعض باتیں ، اپنا یہ موقف تسلیم کرانے کے لئے کہ حسیت (EMPIRICISM) کی بنیاد پر بھی اسلام کا انکار نہیں ہو سکتا ، الزامی جواب کے طور پر پیش فرماتے ہیں ۔ وہ باتیں جو علامہ اقبال الزامی جواب کے طور پر فرماتے ہیں ، انہیں علامہ اقبال کا موقف نہیں کہا جا سکتا ۔ فکرِ اقبال کے مطالعے میں اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔

خطبات اقبال کا دیباچہ

چونکہ کسی کتاب کا دیباچہ مباحث کتاب کے تعارف کا ذریعہ ہوتا ہے؛ لہٰذا خطبات کے دیباچہ کا بالاستیعاب مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال نے دیباچہ میں تشکیلِ الٰہیاتِ جدید کے محرکات کی نشاندہی بھی فرمائی ہے ۔

اقبال کا تصوّرِ حیات

اقبال کا تصوّرِ حیات کیا ہے ؟ یہ ایک مسئلہ ہے جس کا تعلق اقبال کے فلسفیانہ پہلو سے بھی ہے اور ادبی پہلو سے بھی ۔ فلسفہ میں تصوّرِ حیات کا مسئلہ نہایت صاف اور واضح طور پر سامنے آتا ہے جسے حل کرنا ضروری ہے اور ادبی نقطۂ نگاہ سے تصوّرِ حیات پر جو رائے زنی کی جاتی ہے وہ ادبی بیان میں مضمر ہوتی ہے ۔ شعر و ادب میں زندگی کا تصوّر مضمر ہوتا ہے ۔ ایک ادیب یا شاعر زندگی کے بارے میں جو رائے رکھتا ہے وہ شعرو ادب میں ظاہر تو ضرور ہوتی ہے مگر ادب میں شاعر اور نقاد دونوں کی توجہ تعینِ حقیقت کے بجائے اس کے جمالیاتی تاثر پر مرکوز ہوتی ہے لیکن اقبال کی حیثیت ایک فلسفی شاعر کی ہے ، اس لئے اقبال کے تصوّرِ حیات پر غور کرنے کے لئے پہلے تو شعر اور فلسفہ میں جو امتیاز ہے اُسے پیش رکھا جائے ، پھر اقبال کے فکر میں تصوّرِ حیات کے بارے میں فلسفیانہ یا شاعرانہ اعتبار متعین کیا جائے ۔ پھر اقبال کے تصوّر حیات کو پیش کرنا بہتر ہوگا ۔ فلسفہ اور شعر میں امتیاز یہ ہے کہ فلسفہ میں تو موضوع مجرّد اور بسیط ہوتا ہے اور بیان کی شرط یہ ہے کہ وہ نہایت واضح، صریح اور نمایاں طور پر صحیح ہو جبکہ شعر کا مطالبہ ہے کہ موضوع تو مرکب اور غیر مجرّد ہو لیکن بیان میں ابہام ہو تاکہ تخیل کی پرواز کی گنجائش رہے اور جمالیاتی تاثر باقی رہے ۔

اقبال کے فکر میں تو فلسفیانہ گہرائی اور گیرائی اور اندازِ بیاں میں جمالیاتی تاثر دونوں باتیں موجود ہیں مگر یہ تاثر ان کے احساس کی شدت کا زائیدہ ہے ۔ ابہام کی تخئیل انگیزی کی بنا پر نہیں ۔ اس لیئے تصورِ حیات کو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے متعین کرنا چاہیے ۔

اس سلسلے میں چند سوالات سامنے آئیں گے ۔ فرد جس حقیقت سے دو چار ہے وہ ساکن ہے یا متحرک ؟ اس کا کوئی مقصد ہے یا وہ بے مقصد ہے ۔ حیاتِ انسانی اپنے مقصد سے قریب تر ہوتی جا رہی ہے یا دُور ؟ حیات فانی ہے یا غیر فانی ؟ اور اعمالِ حیات کی باز پُرس اور جواب دہی ہوگی یا نہیں ؟ ان مسائل کی روشنی میں زندگی اپنی حقیقت کے لحاظ سے کیا ہے ، انفرادی یا اجتماعی ؟

مستثنیات سے قطع نظر اقبال کے فکر و فلسفہ پر غور کرنے والوں میں بیشتر وہ ہیں جن کا تمام تر علمی سرمایہ رائج الوقت نظامِ تعلیم کا ثمرہ ہے ، جس نے انہیں یہ ذہن بخشا ہے کہ فکر و فلسفہ اگر ہے تو وہ جو مغربِ جدید نے دیا ہے اور باقی سب ہیچ ہے ۔ اس لئے وہ جب بھی اقبال کے فلسفہ پر غور کریں گے ، ان کا مسئلہ یہ ہوگا کہ اقبال پر والٹسن کا کتنا اثر ہے اور ان کا فکر برگسان یا نٹشے سے کتنا متاثر ہے ۔ وہ یہ بات بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ فکر مستعار لیا ہی نہیں جا سکتا ، کیونکہ ہر فکر ایک خاص قسم کے کلچر میں سما سکتا ہے ۔ کلچر کے تین بنیادی نمونے ہیں ۔ ایک مادّی یا حسّی کلچر ، دوسرے تصوری جینی یا Ideational ، تیسرے وہ جس کی رُو سے محسوسات اور ورائے محسوسات دونوں حقیقت ہیں ۔ یہ موقف اسلامی کلچر کا ہے ۔ حسّی اور جینی دونوں نمونوں کے کلچر کی رُو سے زندگی کے بارے میں جو نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے ، یہ ہے کہ زندگی کی اصلی حقیقت شر ہے اور دوسرے یہ کہ زندگی اپنی ابتداء اور مقصود کے لحاظ سے انفرادی ہے ۔ اس لئے عمرانی اور ثقافتی تقاضے اس کے انفرادی تقاضوں سے ناساز گار ہیں ۔

دوسرے اقبال کے فلسفہ پر غور کرنے والے جو اس کے فکر کا ماخذ مغربی افکار کو قرار دیتے ہیں ، یہ نہیں سمجھتے کہ فلسفیانہ فکر کی تدوین و تشکیل کے لیے ہمیشہ کوئی نہ کوئی ذہنی بوجھ ہی محرک ہوتا ہے جس کو رفع کرنے کے لئے غور کیا جاتا ہے ۔ اقبال

کے لیے محرک فکر ان سب فلاسفہ کے محرکِ افکار سے جدا ہے جن کے افکار کو اقبال کے فکر کا مبداء اور ماخذ تصور کیا جاتا ہے ۔

اقبال کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح مسلمانوں کا احیاء ہو اور وہ اس انحطاط سے کیسے نکلیں جس میں وہ مبتلا ہیں ۔ اقبال کے نزدیک ایک طرف مسلمانوں کی مذہبی زندگی ہے جس میں سر تا سر ایک جمود پایا جاتا ہے جس کو علامہ اقبال توڑنا چاہتے ہیں اور اس کا اصلی سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ مسلمانوں نے افلاطون کے زیر اثر عینی ثقافت کے فلسفیانہ پہلو کو اپنا لیا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ صرف عقل ہی ذریعہ علم حقیقت ہے؛ لہٰذا معقولات ہی حقیقت ہیں محسوسات حقیقت نہیں ۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

راہب دیرینہ افلاطون حکیم ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ از گروہ گو سفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ در کہستان وجود افگندہ سُم
آن چناں افسونِ نا محسوس خورد ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ شمع را صد جلوہ از افسر دن است

افلاطونی تصورِ حیات کی تنقیص علامہ اقبال اس لیئے کرتے ہیں کہ ایک بہتر تصورِ حیات پر مسلمانوں کے احیاء کی بنا رکھیں ۔ اُن کے نزدیک حیات ایک مسلسل عمل ہے جو طلبِ مقصد کی جدوجہد میں مضمر ہے ۔ فرماتے ہیں :

زندگانی رابقا از مدعاست ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ کار دانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ اصل او در آرزو پوشیدہ است
چوں ز تخلیق تمنا باز ماند ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ شہپرش بشکست و از پرواز ماند

اگر طلب میں کمی پیدا ہو جائے تو اضمحلال شروع ہو جاتا ہے ۔ طلب مٹ جائے تو زندگی ختم ہو جاتی ہے ۔ زندگی ، اور وہ مقاصد جن کی طلب سے زندگی عبارت ہے ،

زیادہ بنیادی ہیں ۔ اس اساس پر سوچیں تو ہمارا نظریہ حواس و ادراکات کے بارے میں تبدیل ہو جائے گا ۔ اگر میکانی اصولِ توجیہ کے پیش نظر حواس و ادراکات پر غور کریں تو حواس ہمارے ادراکات کی علت قرار پاتے ہیں لیکن اگر غائی اصولِ توجیہہ کے پیش نظر سوچیں تو حواس طلب ادراک کا نتیجہ قرار پاتے ہیں ، جیسا کہ حضرت علامہ نے فرمایا ۔

چیست اصل دیدہ بیدار ما — بست صورت لذت دیدار ما
کبک پا از شوخی رفتار یافت — بلبل از سعی نوامنقار یافت
زندگی سرمایہ دار از آرزو ست — عقل از زائیدگان بطن اوست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش — فکر و تخیل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چو در جنگاہ تاخت — بہر حفظ خویش این آلات ساخت
علم از سامان حفظ زندگیست — علم از اسباب تقویم خودیست
ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم — از شعاع آرزو تابندہ ایم

حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی حیثیت عقل کی نہیں بلکہ زندگی کی ہے جس کے تقاضوں کی تکمیل میں عقل بھی معاون ہے لیکن یہ مطلب نہیں کہ عقل محض جبلی تقاضوں کی تکمیل کا ذریعہ ہے ، بلکہ حیات کے تقاضوں کے مختلف مدارج ہیں ۔ ان کی تکمیل ایک عملِ ارتقاء ہے اور جماد و نبات و شعور اور خود شعوری کے مدارج میں ہر سطح پر اقبالؒ کے نزدیک وہ اَنایا خُودی ہی کے مدارج ہیں ۔ سب سے کم ترقی یافتہ صورت میں جماد کی سطح پر، اس سے زیادہ ترقی یافتہ سطح پر یعنی نباتی سطح پر بھی زندگی گویا ایک بستی ہے ، خُودیوں یا آناؤں کی ۔ اور اس سے بالاتر سطح شعور کی سطح ہے جس پر پہنچ کر ، خودی خود شعوری کے درجے پر فائز ہوتی ہے اور علم و حکمت ، فنونِ لطیفہ ، اخلاقی سعادت و کمال اور مذہب کے تقاضے ابھرتے ہیں اور ہر تقاضے میں شخصیت نمایاں ہے ۔ اقبالؒ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ زندگی کی ہر فضیلت اور کمال کی معراج اس کی عمرانی حیثیت میں سمجھتے ہیں اور فرد کے عمرانی الطبع ہونے پر انہیں اس درجہ اصرار ہے کہ فرد کا وجود تک ہیئتِ عمرانی کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا؛ چہ جائیکہ اس کا کمال اور اس کی برتری ۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

فردرا ربط جماعت رحمت است　　جوہر اورا کمال از ملت است
فرد و قوم آئینہ یکد یگر اند　　سلک و گوہر کہکشاں و اختراند
فرد می گیرد ز ملت احترام　　ملت از افراد می یابد نظام
در دلش ذوق نواز ملت است　　احتساب کارا! و از ملت است
پیکرش از قوم وہم جانش زقوم　　ظاہرش از قوم و پنہانش ز قوم
در زبان قوم گویا می شود　　بررہ اسلاف پویا می شود

دورِ جدید کے افکار میں دو میلانات کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ ایک یہ کہ سب کچھ فرد ہی فرد ہے، وہی حقیقت ہے۔ دوسرے یہ کہ فرد کچھ نہیں، جماعت ہی سب کچھ ہے۔ افکار کی ارتقاء میں منطقی تدریج کے لحاظ سے پہلا موقف اثبات کا ہے اور دوسرا نفی کا، اور دونوں موقفوں میں مبالغہ کی حد تک غلطی ہے۔ اقبال کے نزدیک فرد بالطبع عمرانی ہے اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ اس لیے اگر فکر (synthesis) (تطبیق) کے مرحلے پر پہنچ کر کامل ہوتا ہے تو یہ توازن اقبال کے فکر میں ہے۔

یہاں یہ امر قابلِ غور ہے کہ تصوری کلچر کی رو سے بھی زندگی کے باب میں انفرادیت ہی کا نظریہ پیدا ہوتا ہے اور مادی تہذیب کی رو سے بھی زندگی کی حیثیت انفرادی ہی رہتی ہے۔ یہ صرف اسلامی موقف ہے کہ فرد بالطبع عمرانی ہے، کیونکہ نہ فرد بغیر معاشرہ کے متصور ہے نہ معاشرہ بغیر فرد کے۔

اب اگر اقبال کا تصورِ حیات یہ ہو کہ وہ متحرک ہے، نامی ہے، اس کی خصوصیت ارتقاء ہے اور ارتقاء بے مقصد حرکت کا نام نہیں جس کا نہ کوئی رخ ہو نہ سمت بلکہ اس کے عمل ارتقاء میں اگر کوئی معنی ہیں تو وہ مقصد ہی کے حوالے سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ مقصد بیک وقت انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں کا حامل ہے۔ اقبال کے نقادوں کے لیے ایک سوال پیدا ہوگا کہ اس کا تصورِ حیات کہاں سے ماخوذ ہے، تو ہمارے وہ پیشہ ور اور خود ساختہ فلسفی اور مفکر جن کی وجاہت میں اضافہ بھی اقبال ہی کے حوالے سے ہوتا ہے، اپنا زور قلم اس بات پر صرف کر دیں گے کہ اقبال کے تصورِ

حیات کا ماخذ واٹ سن سے pluralism کو قرار دیا جائے اور خودی کے تصور کا ماخذ نٹشے کے عزم للقوۃ ، will to power کو قرار دیا جائے اور اس کے تصورِ زمان کا ماخذ برگساں کے تصورِ زمان کو قرار دیا جائے؛ حالانکہ ان فلسفیوں کے افکار مادی تہذیب کے نمونے میں کھپ سکتے ہیں ۔ اسلامی تہذیب اس سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور اقبال کے فکر کو اسلام کے بجائے مغربی افکار سے ماخوذ سمجھنا غلطی ہے ۔

اقبال کا تصورِ حیات اسلامی تعلیمات سے مسلمانوں کے احیاء کی خاطر فکری بنیادوں کے استوار کرنے کے لئے متعین ہوتا ہے ۔

چنانچہ فرماتے ہیں :۔

مردہ بو داز آب حیواں گفتمش
سرے از اسرار قرآن گفتمش
محفل از شمع نوا افرو ختم
قوم را رمزِ حیات آمو ختم
گفت برما بندد افسون فرنگ
ہست غوغایش بہ قانون فرنگ

علم اور مذہبی واردات

فلسفے اور مذہب دونوں کا مقصد علم ہے ۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ ان کا مسئلہ بعینہ ایک ہے اور جس نتیجے پر یہ استدلال پہنچاتا ہے یہ ہے کہ ان کا منہاج بھی بعینہ ایک ہے ۔ اور وہ منہاج "وجدان" ہے ۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ یہ مسائل فلسفہ ، مذہب ، اور شعر عالیہ میں مشترک ہیں :-

"جس کائنات میں ہم بس رہے ہیں ، اس کی ساخت کیا ہے ؟ اور اس کی خاصیت کیا ہے ؟ اس کائنات کے اور ہمارے درمیان کیا تعلق ہے ؟ ہمیں اس کائنات میں کیا مقام حاصل ہے ؟ اور اس کائنات میں اپنے مقام و منصب کے اعتبار سے ہمیں کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے ؟"

فلسفے ، مذہب اور شعر عالیہ کے مسئلے کی عینیت سے ابتدا کر کے علامہ اقبال لازماً اس موقف کی طرف گئے کہ اس مسئلے کے فلسفیانہ ، مذہبی اور شاعرانہ حل میں ہم آہنگی

ہونی چاہئیے ، اور یہ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش اس تصور کے تحت کی گئی کہ مذہب اور شعر عالیہ علم ہی کی صورتیں ہیں؛ لہٰذا فلسفہ بھی فطرتاً ایسی تطبیق ، حقائقِ مذہبی کے مقولات علم میں تبدیل ہو جانے پر مشتمل ہونی چاہئیے لیکن حقائقِ مذہبی (وحی ، خدا ، روح ، حیات بعدالموت ، اختیار ، حشر و نشر ، جنّت ، دوزخ) کے مقولات ، علم (وجدان ، اناء ، اطلاق ، انفرادیت ، علیت ، ازخود حرکت ، کیفیات شعور) میں تبدیل ہو جانے سے مذہبی واردات اور اس کے امتیازی تصورات کا مسخ ہو جانا ضروری ہے ، کیونکہ علمی شعور ، مذہبی شعور اور جمالیاتی شعور میں بنیادی امتیازات ہیں جن کے اپنے اپنے مظاہر فلسفہ ، مذہب اور شعر ہیں ۔ ان کے درمیان تطبیق سے پہلے ہمیں فلسفے اور مذہب کے درمیان بنیادی امتیازات کو سمجھنا چاہئیے ۔

فلسفے کا دعویٰ ہے کہ وہ حقیقت من حیث الکُل کا "علم" ہے اور مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ خدا کی ہستی کا یقین ہے ۔ ایسا یقین جو واقعیت کے لحاظ سے صحیح ہے ۔ علم ایک ایسی کلّی اور وجوبی تصدیق ہے جس کے متوازی حقیقت موجود ہے؛ یعنی علم ایک ایسا قضیہ ہے جو واقعے کی حیثیت سے بھی صحیح ہے ۔ "علم" کے مقتضیات یہ ہیں کہ : (۱) حقیقت من حیث الکُل کسی نہ کسی طرح جانتے والے ناظر (Subject) کے ادراک کا ناقابلِ انکار منظور (Object) ہواور (۲) یہ کہ حقیقت من حیث الکُل بحیثیت مدلولات (مدرکات حس) کے مقولات علمیہ (Categories of knowledge) کے تحت مدون ہونے کو قبول کرے مگر فلسفہ ان مقتضیاتِ علم کو پورا کرنے میں ناکام ہے ۔

بخلاف اس کے مذہب خدا کی ہستی پر "ایمان" ہے اور یہ یقین ایک ایسا نتیجہ ہے جو مصالح عملی پر مبنی ہے کہ انسان اپنی ان علمی استعدادوں سے جو اسے حاصل ہیں ، حقیقت من حیث الکُل کو سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا اور وہ اس پر راضی نہیں کہ اپنی تمنائے علم کی تکمیل سے محرومی پر قانع ہو جائے ، کیونہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ انسان اس جزوی علم سے ، جو اسے فی الواقعہ حاصل ہے ، ہرگز مطمئن نہیں اور وہ علم کے نصب العین کو پانے کا آرزو مند ہے ۔ علم کا نصب العین اس میں مضمر ہے کہ ایک اصول واحد کا اثبات کیا جائے اور کائنات کی تمام کثرت کو تسلسل کے ساتھ منطقی عمل ارتقاء کے طور پر اصول واحد سے منتزع کیا جائے ، مگر یہ کائنات اپنی بے انتہا عظمت اور زمان و مکان میں لامحدود وسعت کی بناء پر ادراک میں نہ آسکنے اور انسانی علم کی استعدادوں کے

ناقص ہونے کی بناء پر انسان کے علمی نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں مزاحم ہوتی ہے اس کے علاوہ انسان اپنی زندگی کے محدود پہلو میں اخلاقی قوانین کے مطابق زندگی بسر کر کے جو اخلاقی فضیلت حاصل کر سکا ہے ، اس سے بھی مطمئن نہیں ۔ اس کی تمنا ہے کہ اخلاق کا نصب العین حاصل ہو کر رہے جسے وہ نہ صرف اپنی زندگی میں حقیقت دیکھنا چاہتا ہے بلکہ وہ چاہتا ہے کہ تمام بنی نوع انسان اخلاقی قوانین کے مطابق ڈھل جائیں ۔ وہ انہیں کامیاب بھی دیکھنا چاہتا ہے لیکن خود اس کی اور دوسرے انسانوں کی فطرت میں اخلاق کے منافی میلان موجود ہے ۔ اس کی تمنا ہے کہ سارا عالم ایک مکمل اخلاقی نظام میں تبدیل ہو جائے اور اس کی فطرت اور اس کے ساتھیوں کی فطرت جو اس کی کوششوں میں مزاحم ہوتی ہے ، پاکیزہ ہو جائے؛ نیز یہ کہ حقیقت کے کم سے کم حصے سے بھی جسے انسان حسن کاری سے مزین کر سکا ہے ، مطمئن نہیں ۔ وہ حسن کا نصب العین حاصل کرنا چاہتا ہے اور جس بدصورتی اور بدنمائی سے وہ دوچار ہے وہ خود اس کی اپنی ذات اور اس کائنات میں موجود ہے جو اسے گھیرے ہوئے ہے ۔ انسان اس تمام عالم کو جو اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے ، حسین بنانے کی تمنا رکھتا ہے ۔ مزید یہ کہ انسان حقیقتِ کائنات اور اپنی کامیابی کی نسبت اس نیم دلانہ یقین سے بھی ، جو بے یقینی کے برابر ہے ، مطمئن نہیں ۔ اس کی آرزو ہے کہ مذہب کا نصب العین حاصل ہو ۔ مذہب کا نصب العین یہ ہے کہ زندگی خدا کی حضوری کے شعور میں بسر ہو اور خدا سے بلا واسطہ ربط قائم ہو اور جن معذوریوں کے تحت وہ کوشش کر رہا ہے وہ یہ ہیں کہ نہ وہ خدا کی ہستی کا اثبات کرنے کی حیثیت میں ہے اور نہ اپنی روحانی آرزوؤں سے متصادم ہوئے بغیر وہ خدا کی ہستی کا انکار کر سکتا ہے ۔ اس روحانی اذیت میں وہ سوال کرتا ہے کہ کیا میرے نصب العین حاصل ہو سکتے ہیں ؟ اگر جواب نفی میں ہو تو وہ ہمیشہ کے لئے تباہ و برباد ہو گیا ۔ اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال یہ ہوگا کہ وہ اپنے مطامح نظر کو کیسے پا سکتا ہے ؟ یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن کے پورا ہونے سے اس کی غایت حاصل ہو سکتی ہیں ؟ مگر یہ سوال سرتاسر "عملی" ہے اور نظری نوعیت کے اس سوال سے بنیادی طور پر مختلف ہے کہ جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اس کی ساخت اور اس کا کردار کیا ہے ؟ ہمارا اس کائنات سے کیا تعلق ہے ؟ ہمارا مقام اس کائنات میں کیا ہے ؟ اور اس مقام و منصب کے پیش نظر ہمارا کردار کیا ہو ؟ اس بات کو نظر انداز کیا ہی نہیں جا سکتا کہ یہ سوالات صرف اسی صورت میں حل کئے جا سکتے تھے کہ: (۱) حقیقت من حیث الکل کا ادراک

حواس کے ذریعے ہو سکتا اور یہی انسان کے لیے کافی ہوتا یا (۲) عقل حواس کی مدد کے بغیر حقیقت اور حقیقت من حیث الکُل کو سمجھنے کی اہل ہوتی۔

لیکن تنقیدی فلسفے نے ہمیں باور کرا دیا ہے کہ حقیقت من حیثیت الکل کا تو ذکر ہی کیا نہ تو حواس بغیر عقل کی اعانت کے علم مہیا کر سکتے ہیں نہ عقل بغیر حواس کی مدد کے حقیقت کا علم دے سکتی ہے اور ایک غیر سوفسطائی انسان کا شعور مابعد الطبیعیات کے علم مدلل ہونے کے بارے میں کانٹ کے نتیجے کے صحیح ہونے کی شہادت دیتا ہے۔

اب وہ شرائط جن کے بغیر ان غایات کا حصول متصور نہیں ہو سکتا یہ ہیں کہ :

۱ :۔ انسان علیت کے جبر سے آزاد ہو اور اپنی غایات کے حصول کی جدوجہد کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی صاحبِ اختیار ہو۔

۲ :۔ لیکن اگر وہ با اختیار ہو تو بھی وہ اپنی جدوجہد میں کامیاب ہوتا نظر نہیں آتا، جب تک بااختیار ہونے کے ساتھ وہ غیر فانی بھی ہو۔

۳ :۔ اگر یہ کائنات فی الحقیقت انسان کی فطرت کے منافی ہو، جیسی کہ وہ بظاہر معلوم ہوتی ہے ، تو صاحبِ اختیار اور غیر فانی ہونے کے باوجود انسان کی کامیابی ناممکن ہوتی ہے۔ لہذا یہ بھی ضروری ہے کہ یہ کائنات انسان کی تمناؤں کے ساتھ فی الحقیقت سازگاری کے اصول پر مبنی ہو۔ یعنی یہ کائنات انجام کار انسان کی کامیابی سے بتمام و کمال ہم آہنگ ہو یہ الفاظ دیگر یہ کائنات ایسی ہو جو انسان سے بتمام و کمال مسخر ہو سکے اور انسان کی روحانی آرزوں سے بتمام و کمال ہم آہنگ ہو۔

۴ :۔ یہ ہم آہنگی اس وقت تک متصور نہیں ہو سکتی جب تک وہ اسی مقصد کے لئے عدم محض سے وجود میں نہ لائی گئی ہو اور اس کی اپنی کوئی ماہیت نہ ہو جس کی بناء پر وہ نظام کائنات کے اندر اللہ تعالےٰ کے تصرف میں مزاحم ہو سکے۔

لیکن اگر فی الواقعہ کائنات کی ماہیت یہی ہو تو بھی یہ امر شدت سے مشتبہ رہے گا کہ انسان صرف اپنی جدوجہد سے اس کائنات کو اپنی تمناؤں سے ہم آہنگی پر ڈھلا ہوا محسوس کر سکے ، کیونکہ نہ تو اس کا تنوع انسان کی گرفت میں آتا ہے نہ اس کی وحدت۔ اور اسی طرح یہ بھی مشکوک ہے کہ انسان اس کائنات کی فطرت کو اپنے علمی ، اخلاقی اور جمالیاتی تقاضوں کے مطابق مسخر کر سکے گا ؛ لہذا ۔

(۵) اگر یہ غایات حاصل ہوتی ہیں تو ایک بیرونی مدد ضروری ہو جاتی ہے ۔ کوئی ہے جو انسان کی مدد کر سکے ؟ کون ہے جو اسے حقیقت سے مکمل طور پر ہم آہنگ کر سکے ؟ وہ کیسے تسلیم کرے کہ یہ کائنات ایک ایسا نظام ہے جو اس ہم آہنگی پر پورا اترتا ہے جو اس کی فطرت چاہتی ہے ؟

اب یہ بجز اس کے کسی طرح ممکن نہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ

(٦) اس کائنات کی اساس ایک ایسی ہستی ہے جس نے انسان کی تکمیل کے ذریعہ کی حیثیت سے اسے پیدا کیا ہے اور صرف وہی اس پر قادر ہے کہ انسان کی روحانی غایات کے حصول میں اس کی مدد کر سکے ۔

باالفاظِ دیگر اس کی رضا یہ ہو کہ وہ "صحیح علم" ، "سچے اخلاق" اور خالص مسرت عطا فرمائے ، جس میں اس کے اپنے بارے میں "علم" اور اپنے اور انسان کے درمیان رابطہ بھی شامل ہو تو انسان کامیاب ہو سکتا ہے ۔

(۷) وحی کا دعویٰ ہے کہ وہ ایسی ہدایت کا ذریعہ ہے ۔ اگر خدا ہے جس نے انسان کو یہ تمنائیں دی ہیں تو خدا ہی کی طرف سے انسان کو ہدایت حاصل ہونی چاہئیے ۔ مذہب کے تمام مقتضیات ، اختیار ، حیاتِ بعد الموت ، عدم محض سے تخلیق کائنات ، خدا اور وحی پورے ہو گئے اور اسی کا مطلب یہ ہے کہ مذہب وحی اور اس کی حقانیت میں یقین کا نام ہے ۔ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَالْمُؤْمِنُونَ ۔ (رسول اور مومنین اپنے رب کی طرف سے نازل کردہ وحی پر ایمان لائے ۔ البقرہ ۵ : ۲۸۵)

علامہ اقبال کی کوشش یہ ہے کہ اس یقین کو علم میں تبدیل کر دیا جائے ۔ اس کوشش کا جواز ثابت کرنے کے لئے وہ اس موقف سے ابتدا کرتے ہیں کہ مذہب کی عقلی اساس کی تلاش کی ابتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اپنی ذات سے کی جائے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مسلسل دعا ہے:

اَللّٰهُمَّ أَرِنِيْ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ كَمَا هِيَ

(یا اللہ ! مجھے حقائق اشیاء جیسی کہ وہ ہیں دکھا دے) ۔ ۲

لیکن اولاً اس دعا کی حقیقی اہمیت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ موقف اختیار کیا گیا ہے اور ثانیاً پیغمبر کے یقین راسخ اور عام آدمی کے یقین (جس کے لئے وہ عقلی بنیادوں کی جستجو کرتا ہے) کے درمیان امتیاز کو ملحوظ نہ رکھنے سے یہ نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ ثالثاً یہ سمجھنے میں ناکامی کی بنا پر کہ معاشرے میں یقین کی عقلی اساس کی جستجو کب پیدا ہوتی ہے، یہ احساس پیدا ہوتا ہے۔

رسالتُ مآب علیہ الصلوٰۃ والتسلیم صاحبِ وحی ہیں، "وحی" ایک تنویر ہے جو
ن، کائنات، خدا کی مابہ الاحتیاج معرفت اور فرشتے کے ذریعے نوع انسانی کی عملی
ت کے لئے ضروری ہے، صاحبِ وحی کو حقیقت کے بارے میں ایسی بصیرت حاصل

رسالتُ مآب علیہ الصلوٰۃ والتسلیم صاحبِ وحی ہیں، "وحی" ایک تنویر ہے جو انسان، کائنات، خدا کی مابہ الاحتیاج معرفت اور فرشتے کے ذریعے نوع انسانی کی عملی ہدایت کے لئے ضروری ہے، صاحبِ وحی کو حقیقت کے بارے میں ایسی بصیرت حاصل ہے اور وہ اپنی واردات کی نسبت اس شدت سے یقین رکھتے ہیں اور جو علم اور یقین ان کو بطور وہبِ خالص کے عطا ہوا وہ ہر عقلی اور عملی ثبوت سے ماورا ہے؛ لہٰذا مسلسل یہ دعا ہوتی:

رب ھب لی علماً و حکمۃ
(اے میرے رب! مجھے علم و حکمت عطا فرما)

کیونکہ علم و حکمت کے ذریعے وہ اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوئے جو انھیں تفویض کی گئی تھی،

یہ تو حقائق کی جانب پیغمبرانہ طرزِ عمل کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے لئے آپ کی آرزو یوں ظاہر ہوئی: اللّٰھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی، یہ طرزِ اظہار تو سوفسطائت زدہ علم نظری کی آرزو کا اظہار معلوم ہوتا ہے جو بہت بعد میں پیدا ہوئی ہے،

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے صحابیوں نے آپ کی تعلیمات کو دل سے قبول کیا اور اپنی زندگیوں کو ان کے مطابق ڈھال لیا تھا، وہ رسول اللہ کی معین فرمودہ غایت کو حاصل کرنے کی جدوجہد میں منہمک تھے، اس مرحلے پر اسلامی معاشرہ قرآنی وحی کے

عطا کردہ تصورِ کائنات پر یقین کامل رکھتا تھا ۔ غور و فکر کا مرحلہ بعد کے دور میں آتا ہے جب معتقدات کی نسبت شکوک پیدا ہو جاتے ہیں ۔ یہ وہ اختلال ہے جو خلافت کے ملوکیت میں بدل جانے کے بعد پیدا ہوا جس نے لوگوں کو عقلی بنیادوں پر تجدید کے لئے آمادہ کیا ۔ یہ تھا وہ مرحلہ جس پر مسلم معاشرے میں ، عقل میں اپنی برتری کا شعور پیدا ہوا اور حقائق وحی کی نسبت شکوک پیدا ہونے شروع ہوئے ، کیونکہ مسلم ذہن کا ان لوگوں سے سابقہ پڑا جو صرف عقل کی اصطلاحوں میں سوچنے کے عادی تھے ۔ یہ تھا وہ مرحلہ جہاں پہنچ کر عقل نے اپنے آپ کو مذہب کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے کا مجاز تصوّر کیا اور عقلیتی الٰہیات میں ، جسے معتزلہ نے مدون کیا تھا ، عقل نے اطمینان حاصل کرنا چاہا اور مذہبی حقائق کو عقلیتی فکر کے مقولات کی شکل میں مسخ کر دینے کی حد تک تجاوز کیا ۔ یہ ہے وہ پوری طرح بدلا ہوا ذہن جو جامد نظریہ کائنات وضع کرنے کا ذمہ دار ہے جسے علامہ اقبال حرکی (dynamic) نظریۂ کائنات سے بدل دینا چاہتے ہیں ۔

اس مقصد کے پیشِ نظر ، علامہ اقبال روحِ قرآن اور روحِ فلسفہ یُونان کے درمیان امتیاز سے شروع کر کے یونانی فلسفے کی روح کو عقلیتی اور روح قرآن کو مخالف عقلیت یعنی حسیتی قرار دیتے ہیں ، کیونکہ علامہ اقبال کو اصرار یہ ہے کہ اولاً قرآن مجید شہد کی ایک عاجز مکھی کو بھی وحی الٰہی کا حامل سمجھتا ہے اور قاری پر مسلسل زور دیتا ہے کہ وہ دن رات کے تغیّرات میں مسلسل تبدیلی اور بادلوں اور ستاروں سے مزیّن آسمان اور ہواؤں اور فضائے لامحدود میں تیرتے ہوئے سیاروں کا مشاہدہ کرے[1]

بخلاف اس کے سقراط نے اپنی توجہ صرف عالمِ انسانی پر مرکوز رکھی ۔ اس کے نزدیک انسانی مطالعہ کا موضوع صرف عالمِ انسانی ہے ، ستاروں اور کیڑے مکوڑوں کی دنیا نہیں ۔ ثانیاً یہ کہ افلاطون نے سقراط کے شاگردِ رشید کی حیثیت سے ادراکِ حسی کو رد کر دیا جو افلاطون کی نظر میں علم حقیقی نہیں ، بلکہ صرف ایک رائے کا ذریعہ تھا[2]

بخلاف اس کے قرآن سمع اور بصر کو بہت ہی قابلِ قدر عطیاتِ الٰہی سمجھتا ہے اور اس دنیا میں اپنے عمل کی وجہ سے سمع و بصر کو خدا کے سامنے جواب دہ ہونے کا اعلان کرتا ہے[3]

لیکن علامہ اقبال نے اپنے جوش و خروش میں دو امتیازات کو نظر انداز کر دیا۔
اولاً یہ کہ سقراط کائنات کے بجائے انسان پر زور دینے کی کوشش اس لئے کرتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کو بحیثیت علمِ مدلل کے ناممکن اور اخلاقی زندگی کو ممکن سمجھتا ہے؛ لہٰذا اسے مابعد الطبیعیات کے بجائے صرف اخلاق اور فلسفہ اخلاق کے لئے جدوجہد کرنی چاہئیے، کیونکہ قدیم فلاسفہ یونان میں سقراط فلسفے کے ارتقاء میں تنقیدی مرحلۂ فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اتنا واضح نہیں جتنا فلسفۂ جدید میں کانٹ واضح ہے ۔۔۔۔
ثانیاً قرآن اور افلاطون کے نقطۂ نظر میں امتیاز، ایک دوسرے کے نقیض ہونے کا نہیں، متضاد ہونے کا ہے۔

اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید کے لئے علامہ اقبال، امام غزالی اور کانٹ کی تردید سے ابتدا کرتے ہیں۔ انہیں امام غزالی پر اعتراض یہ ہے کہ امام غزالی فکر اور وجدان کو عضوی حیثیت سے مربوط دیکھنے میں ناکام رہے اور علامہ اقبال، کانٹ کے اس انکار کی، کہ خدا کا علم حاصل نہیں ہو سکتا، تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بہرکیف فکر اپنے عمیق لمحات میں لامحدود تک رسائی حاصل کرنے کا اہل ہے جس کے اظہار خودی کی حرکت میں محدود تصورات لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔[۲]

لیکن یہ علامہ اقبال کا تسامح ہے کہ وہ امام غزالی کے خلاف اعتراض اٹھاتے ہیں، کیونکہ امام غزالی خود وضاحت فرماتے ہیں کہ وجدان عقل کی وہ ترقی یافتہ صورت ہے جس پر پہنچ کر وہ وجود محض کا ادراک کرتی ہے، یعنی وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل، کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے ۱۔ مزید یہ کہ علامہ اقبال
لیکن یہ علامہ اقبال کا تسامح ہے کہ وہ امام غزالی کے خلاف اعتراض اٹھاتے ہیں، کیونکہ امام غزالی خود وضاحت فرماتے ہیں کہ وجدان عقل کی وہ ترقی یافتہ صورت ہے جس پر پہنچ کر وہ وجود محض کا ادراک کرتی ہے، یعنی وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل، کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے ۱۔ مزید یہ کہ علامہ اقبال
نے صرف یہ فرض کر لیا ہے کہ فکر (عقل) منتہائے حقیقت کی ماہیئت کا احاطہ کر سکتا ہے اور یہ کہ جو نتائج فکرِ مجرد سے حاصل ہوتے ہیں وہ ان مشکلات کی وجہ سے ناقابلِ قبول ہیں جو ان میں مضمر ہیں۔ علامہ اقبال نے دراصل اپنی سعی کے مضمرات کا جائزہ نہیں لیا جن پر بعد میں کانٹ کی تردید کو پرکھتے ہوئے غور کیا جائے گا۔

دوسرا امتیاز جسے علامہ اقبال نے پیش نظر نہیں رکھا ، وہ عقلیت اور حیت کے درمیان ہے ۔ قرآن کی روح بلا شبہ Anti-classical ہے مگر بالکل مختلف معنی میں ۔ کلاسیکل فکر کی روح ، عقلیت (Rationalism) ہے ۔ عقلیت کی اصول پر معقول ہی حقیقت ہے اور معقول کا وجود ذہنی ہے ۔ چونکہ محسوس معقول نہیں ہے ، بلکہ وہ وجود خارجی رکھتا ہے؛ لہٰذا محسوس غیر یقینی ہے اور بخلاف اس کے قرآن کی حسی روح محسوس کو حقیقت سمجھنے کے میلان میں مضمر ہے؛ یعنی اس کا وجود مدرک پر منحصر نہیں ۔ ادراک میں اسے بلا واسطہ پایا جاتا ہے نہ یہ کہ محسوس ہی منتہائے حقیقت ہے جیسا کہ علامہ اقبال تسلیم کرتے ہیں ۔ ۲ اس معنی میں قرآن کی روح غیر سوفسطائی انسان کے اس جبلی شعور کے مترادف ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے اور اس کا ادراک بلا واسطہ ہو رہا ہے ۔ اس حیثیت سے قرآن کی روح نہ صرف یونانی عقلیت کے خلاف ہے بلکہ ہندوئیت کی روح کے بھی خلاف ہے جو محسوس کے خارجی وجود کی بھی منکر ہے ، جو محسوس کے حقیقت ہونے کی منکر ہے اور اسے مایا (Illusion) سمجھ کر رد کرتی ہے ۔ اگر قرآن اس بات کی ضمانت دیتا ہے کہ قرآنی طریق کار سے انسانی نصب العین حاصل ہو سکتے ہیں تو قرآن کو محسوس کا حقیقت ہونا تسلیم کرنا ہی پڑے گا ۔ دراصل محسوس کا حقیقت کے طور پر مسلم ہونا ہر مثالی (Idealistic) جدوجہد کے لئے ناگزیر ہے ، کیونکہ مثالی (معیاری) کی طلب واقعی سے غیر مطمئن ہونے کی بناء پر پیدا ہوتی ہے؛ نیز عمرانی شعور بھی عالم خارجی کی موجودیت کے شعور کے بغیر ناممکن ہے ۔ بہرکیف ، اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہئیے کہ مثالیت (Idealism) اور واقعیت (Realism) ایک دوسرے کے خلاف ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کی رُو سے محسوسات کی دنیا حقیقی ہے ، یہ نہیں کہ محسوسات کی دنیا کامل ہے؟ لہٰذا قرآن کی رُو سے محسوسات کی دنیا منتہائے حقیقت نہیں ، جیسا کہ اقبال کے فکر میں مضمر ہے ۔ اسی لئے وہ تہذیبیں جو علم خارجی کے وجود کے انکار پر مبنی ہیں نہ تو تاریخ اور علوم کو نشوونما دے سکیں اور نہ اخلاق اور فلسفہ میں ، بجز منفی ذہن کے ، کوئی ترقی کر سکیں ۔ جن کی موزوں مثالیں ہندو مت اور بدھ مت ہیں ۔ قرآن کو محسوس کی منظوریت اور عالم خارجی کی موجودیت تسلیم کرنی ہی پڑی ۔ اگر قرآن مجید تسلیم نہ کرتا تو اپنے نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں انسانوں کو ہدایت دینے کے اپنے ہی مقصد کی نفی کر کے اپنی ہی ناکامی چاہتا ۔

قرآن مجید کی حِسّی روح میں اس حد تک مبالغہ کر کے کہ ادراک حسی (Experie-nce) کے ماورا کچھ نہیں ، اس انکار میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے کہ ہمیں اس وحی کی رہنمائی کی حاجت بھی ہے ۔ جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کی گئی ہے ، کیونکہ وحی کی احتیاج اسی وقت ثابت کی جا سکتی ہے جب یہ تسلیم کیا جائے کہ انسان اپنی فطرت میں حقیقت حقہ کو پانے کی استعداد اور اپنے اعمال کے ان نمونوں کو پانے کی اہلیت سے محروم ہے جس میں حصول نصب العین کی ضمانت ہو لیکن اگر ہم اس کا اثبات کریں کہ انسان میں ایک استعداد ایسی بھی ہے جو منتہائے حقیقت کو پانے کی اہلیت رکھتی ہے تو پھر وحی، مذہب کی بنیادی شرط کی حیثیت سے مطلقاً غیر ضروری ہو جاتی ہے؛ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ حقیقت حقہ کے علم کے ذریعے کی حیثیت سے وجدان کی ماہیت اور اہلیت پر تنقیدی غوروخوض کیا جائے ۔

علامہ اقبال اس مسئلے سے ابتدا کرتے ہیں کہ قلب (فؤاد) وجدان یا ایک باطنی بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ایسے پہلوؤں کے قریب کر دیتی ہے جو ادراک حسی پر منکشف نہیں ہو سکتے ۔ ازروئے قرآن (فؤاد) ایک ایسی چیز ہے جو دیکھتی ہے اور اس کی روئدادوں کی اگر باقاعدہ تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ہوتیں ۔ بہرکیف ہمیں اسے کوئی مخصوص پوشیدہ قوت نہ سمجھنا چاہیئے ۔ یہ تو حقیقت پر غور کرنے کا ایک انداز ہے جس میں "حس" اپنے وظائف اعضاء کی مفہوم کے حیثیت سے کوئی عمل نہیں کرتا؛ تاہم وقوف کا یہ ذریعہ جو ہم پر منکشف ہوتا ہے ، ایسا ہی حقیقی اور وجودی ہے جیسے کوئی اور حس ۔ ۱

قرآنی اصطلاح "فؤاد" استعمال کر کے علامہ اقبال یہ چاہتے ہیں کہ قرآن کی رُو سے وجدان یا قلب کو ایک ایسی قوت سمجھا جائے جو حقیقت حقہ کی ماہیت کی نسبت مثبت نتائج تک پہنچنے میں علم کا ایک فاعلانہ وظیفہ انجام دیتی ہے لفظ "فؤاد" یا قلب جو قرآن میں کئی مقامات پر استعمال ہوا ہے ۔ قرآن سے اس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی جہاں یہ ایک ایسی استعداد کی حیثیت سے آیا ہو جو حقیققت حقہ کے علم کے ذریعہ کی حیثیت سے فاعلانہ وظیفہ ادا کرتی ہو ۔ مزید یہ کہ یہ مسئلہ مذہبی واردات کی بنیادی صورتوں (وارداتِ نبوت اور واردات ولایت) کے درمیان امتیاز کو نظر انداز کر دیتا ہے اور سب کو مساوی اساس پر لا کر رکھ دیتا ہے ۔ مثلاً کسی واقعے کو دور دراز کے فاصلے

سے دیکھنا اور بغیر کسی ذریعہ کے اس کا ابلاغ ۲ یا کسی واقعے کا (جو ابھی واقعتاً ظہور پذیر نہیں ہوا) دیکھنا یا بلا واسطہ کسی کے مافی الضمیر کو بغیر اظہار کے سمجھ لینا یہ سب کچھ ممکن ہے مگر ایسے واردات ، یعنی باطنی کیفیات ، زمانی اور مکانی اعتبار سے غائب واقعات جنہیں ادراک بالحواس سے نہیں پایا گیا جو ابھی ظہور پذیر نہیں ہوئے اور مستقبل میں ظاہر ہو کر پایۂ ثبوت کو پہنچ گئے یا ایسے خارجی نوعیت کے واقعات جنہیں ادراکِ بالحواس سے نہیں پایا گیا ، ہرگز صوفیانہ واردات اور خدا کی ہستی کے وجدانی مشاہدے کی صحت کا ثبوت نہیں بن سکتے ۔

علامہ اقبال باطنی واردات کی صحت کا جائزہ لینے کے لئے دو معیار پیش فرماتے ہیں :۔

۱ ۔ واردات کو ان کی اصل (Root) سے نہیں ، بلکہ نتیجہ (Fruit) سے پرکھا جائے : یعنی عملاً پرکھا جائے ۔

۲ ۔ حقیقت کی ماہیئتِ اصلی کی ، جیسی کہ وہ مذہبی واردات (وجدان) سے منکشف ہوتی ہے ، توثیق علم کی دوسری صورتوں کی طرح مشاہدات سے کی جائے ، کیونکہ ہم ایسا کرسکتے ہیں ۔

لیکن پہلا جائزہ خرق عادت اوراکات کی نسبت قابل قبول ہو سکتا ہے ، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے ، لیکن ایسی ہستی کے مشاہدے کی صحت کے بارے میں تسلیم نہیں کیا جاسکتا جو ہر ادراک سے ماورا ہو ؛ یعنی خدا کے مشاہدے کی صحت کے بارے میں تسلیم نہیں لیکن اگر وجدان کو خدا کی ہستی کے مشاہدے کا معیار تسلیم کیا جائے تو پھر صوفی اس مضمر یقین کی احتیاج سے مستثنیٰ ہو جاتا ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والے قرآن پر رکھنا ضروری ہے ، کیونکہ صوفی کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقت کو بلاواسطہ جاننے کی اہلیت رکھتا ہے ۔ اس کے علاوہ صوفیانہ واردات کی نسبت کیا حضرت احمد سرہندی جیسے عظیم المرتبت صوفی کی شہادت ، جن کی تحریر علامہ اقبال بطور سند کے نقل کرتے ہیں ، قابل قبول نہیں ہونی چاہیئے ؟ وہ تو اس امکان کی ، کہ خدا کو وجدان کے ذریعہ پایا جاسکتا ہے ، یہ کہ کر شدت سے نفی کرتے ہیں کہ یہ خود فریبی ہے ، مغالطہ ہے اور اپنے نتیجے کی نسبت ان الفاظ میں مصر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے تمام اسماء و صفات سے ماورا ہے جن کا احاطہ ہم کرسکیں ۔ وہ تمام تعینات اور

ظہور و بطون اور بروز و کمون کی نسبتوں سے ماورا ہے اور تمام قابل وصول اور قابل توجیہ حقائق سے اور تمام صوفیانہ وجدان و واردات سے نہیں ، بلکہ ہر محسوس و معقول سے ماورا ہے ، ہر تصور اور تخیل میں آسکنے والے سے ماورا ہے ۔

اللہ وراء الوراء ثمّ وراء الوراء ثمّ وراء الوراء ۔ ۱

اگر عام ورادات سے منتہائے حقیقت تک ہماری رسائی ہو سکتی ہو تو اس کی کیا ضرورت ہے کہ وجدان کوایک خاص قسم کی واردات کی حیثیت سے تسلیم کیا جائے جو حقیقت کو پانے کی اہلیت رکھتی ہو؛ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ عام استعدادوں کی جدوجہد یعنی عام ادراک، عقل، وجدان، حقیقت حقہ کی معرفت میں قطعاً بے نتیجہ ہوں ۔ نہیں ، بلکہ وہ سب فی الواقع بے نتیجہ ہیں ۔ عام ادراک تو ویسے ہی خارج از بحث ہے اور علامہ اقبال اسے تسلیم کرتے ہیں ۔ صرف وجدان کا بے نتیجہ ہونا باقی رہتا ہے اور میں اس کے بے نتیجہ پن کو ثابت کرنا چاہتا ہوں کہ اسلامی تعلیمات اور وجدانی طور پر حاصل شدہ نظریے میں کوئی ہم آہنگی نہیں ۔

صوفیانہ وجدان کی اہلیت کو ثابت کرنے کے لیے علامہ اقبال ابنِ صیاد کے وجدان کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جائزے کو بطور سند کے پیش کرتے ہیں ۲ ، جس کا ذکر کتب حدیث میں آیا ہے اور جس کی تنقیض بحوالہ مشکوٰۃ شریف یہ ہے:

ابنِ صیاد ، مدینے کے یہودی خاندان کا ایک فرد تھا ۔ وہ جادو اور کہانت کے فن میں خوب تربیت یافتہ تھا ۔ حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمر ابن خطّاب اور صحابہ کی ایک جماعت کے ساتھ ابنِ صیاد کی طرف تشریف لے گئے ۔ انہوں نے اسے بنو مغالہ کے گھر میں بچوں کے ساتھ کھیلتے ہوئے پایا ۔ اُس وقت ابن صیاد بلوغت کے قریب پہنچ گیا تھا لیکن کوئی فیصلہ کن رائے نہ رکھتا تھا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے اس کی پیٹھ ٹھونکی اور دریافت فرمایا کہ کیا تم گواہی دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں ؟ تو اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دیکھا اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اُمیّوں کے لیے

رسول ہیں، یعنی یہودیوں کے لیے نہیں ۔ پھر ابن صیاد: بولا "کیا آپ شہادت دیتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں" ؟ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : "میں اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتا ہوں" ۔ اس کے بعد رسول اللہ نے ابن صیاد سے دریافت فرمایا کہ تم کیا دیکھتے ہو ؟ اس نے کہا جو کچھ میری سمجھ میں آتا ہے وہ سچ بھی ہوتا ہے اور جھوٹ بھی ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا معاملہ خلط ملط ہوگیا ہے ۔ رسول اللہ نے فرمایا :

میں اپنے دل میں کوئی بات رکھتا ہوں تم بتاؤ اگر بتا سکو ۔ جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل میں پوشیدہ رکھا تھا وہ سورۂ "دخان" کی یہ آیت تھی : یَوۡمَ تَاۡتِی السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِیۡنٍ (۴۴:۱۰) ابن صیاد نے کہا: "هوالدخ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جا تُو اس سے آگے نہ جا سکے گا" ۔

اس قصے سے جو نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ابن صیاد نے رسول اللہ کے سامنے اعتراف کیا کہ اس کا کشف کبھی صحیح ہوتا ہے اور کبھی غلط ۔ اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، ابنِ صیاد کے وجدان کو قابل اعتماد خیال فرماتے تھے ۔

علامہ اقبال نے اس امتیاز کو پیش نظر نہیں رکھا جو خدا کی ہستی کے وجدان اور اس قسم کے وجدان میں ہے جو ابنِ صیاد کو حاصل تھا اور علامہ اقبال یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ وجدان میں احتمال خطا ہے ، وجدان کو حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ تسلیم کرنے پر مصر ہیں ۔ جب علامہ اقبال اس کو بھی عملی معیار (Pragmatic Test) سے پرکھنا ضروری سمجھتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے علامہ اقبال پیغمبرانہ وحی میں بھی خطا کا امکان مضمر سمجھتے ہیں اور اپنی تائید میں وہ قرآن مجید کی یہ آیت پیش فرماتے ہیں :

وَمَا اَرۡسَلۡنَا مِنۡ قَبۡلِکَ مِنۡ رَّسُوۡلٍ وَّلَا نَبِیٍّ اِلَّاۤ اِذَا تَمَنّٰۤی اَلۡقَی الشَّیۡطٰنُ فِیۡۤ اُمۡنِیَّتِہٖ ۔ ۔ ۔ الخ (اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول یا نبی ایسا نہیں بھیجا مگر یہ جب وہ آرزو کرتا تھا تو شیطان اس کی آرزو میں وسوسہ ڈال دیتا تھا ۔ الحج : ۵۲) علامہ اقبال کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوفیانہ واردات میں امکان خطا کی وجہ سے اس کے ذریعۂ علم ہونے کا انکار نہیں کیا جا سکتا ، کیونکہ اس آیت کے مطابق پیغمبرانہ وحی میں بھی احتمالِ خطا موجود ہے ۔

مگر اس استدلال پر بہت وزنی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ۔ اولاً ترجمہ ایسا ہے جس سے اصل نکتہ الجھ گیا ہے ۔ یہ بات تب واضح ہوتی ہے جب علامہ اقبال ہی کی پیش کردہ آیت کو اسی آیت کے آخری حصے سے ملا کر ایک ساتھ تلاوت کریں :۔

فَيَنسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ آيَاتِهِ ۔ الحج : ۵۲ (تو اللہ شیطان کے وسوسے کو مٹا دیتا ہے ، پھر اللہ اپنی آیات کو محکم بناتا ہے ۔)

اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ جو کچھ محمد رسول اللہ پر نازل ہو رہا ہے اس میں شیطان کے ایماء سے تحریف ہو سکتی ہے اور شیطان کے ایماء کو صرف اس میں خارج کرنے کے بعد اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور یہ "تب ممکن ہوگا جب اسے اصل (Root) کے حوالے سے نہیں نتیجے (Fruit) کے حوالے سے پرکھ لیا جائے ۔ ۱

ثانیاً یہ کہ جو آیت علامہ اقبال نے نقل فرمائی ہے ، اس کا دوسرا حصہ تو "امکان خطا" پر نہیں "امتناع خطا" پر دلالت کرتا ہے ، کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی وحی کو ثابت فرماتا ہے ۔

دراصل ایسے الجھاؤ پیغمبرانہ وحی کو صوفیانہ واردات یا شاعرانہ امنگ کی تمثیل پر قیاس کرنے سے پیدا ہوتے ہیں ۔ یا بات نہایت حیرت انگیز ہے کہ ان آیات کے باوجود پیغمبرانہ وحی کو کیسے ایک فطری واقعہ اور زندگی کا خاصہ تصور کیا جا سکا ۔ ۲

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ۔

(آدمی کی حد نہیں ہے کہ اللہ اس سے کلام کرے مگر اشارے سے یا پردے کے پیچھے سے یا بھیجے کوئی پیغام لانے والا پھر پہنچائے اس کے حکم سے ، وہ سب سے اوپر اور حکمتوں والا ہے ۴۲ : ۵۱) ۔ علامہ اقبال غیر عقلی تعینات شعور کی شرائط کے تجزیے میں اپنی معذوری کا اعتراف کرتے ہوئے مذہبی واردات کا چند اہم خصوصیات کی نشان دہی فرماتے ہیں :

پہلا قابلِ غور نکتہ مذہبی واردات کا بلا واسطہ ہونا ہے ۔ اس حیثیت سے یہ انسانی

واردات کی دوسری سطحوں سے، جو مدلولات علم فراہم کرتی ہیں ، مختلف نہیں ۔ ہر ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور جیسے عام واردات کے دائروں میں علم کی خاطر تعبیر کی جاتی ہے ، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کے لیے مذہبی واردات کی تعبیر کی جاتی ہے ۔ صوفیانہ واردات کے بلا واسطہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہم ایسے جانتے ہیں جیسے دوسرے موجودات کو [۳]

مگر یہ اوّلاً خصوصیت صرف صوفیانہ واردات ہی کی تھی ۔ تمام اوراکات بلا واسطہ حاصل ہوتے ہیں اور ہمارے علم کے لئے ان کی تعبیر درکار ہے ۔ ثانیاً یہ کہ صوفیانہ واردات میں ایک اور خودی کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے ۔ اگرچہ یہ ادراک نہ صرف ایک اور خودی کا ہونا چاہیے ، بلکہ انسانی ہدایت کے لیے اس خودی کا جو ہدایت دیتی ہے ، پلیا جانا بھی ضروری ہے ، کیونکہ پیغمبرانہ وحی اناء مطلق ہی کا ادراک نہیں بلکہ جو کچھ وہ ذات نازل فرماتی ہے اس کا ادراک بھی ضروری ہے ۔

دوسرا نکتہ مذہبی واردات کا ناقابلِ تجزیہ "کُل" ہونا ہے ۔ صوفیانہ واردات ہمیں حقیقت من حیث الکُل سے متصل کر دیتی ہے ۔ جس میں متضاد مؤثرات ایک دوسرے میں ضم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت بن جاتے ہیں ، جس میں ناظر و منظور کا معمولی امتیاز موجود نہیں ہوتا [۴]

مگر علم کی ماہیت ایسی ہے کہ اس میں ایک طرف جاننے والا ناظر اور دوسری طرف جانا جانے والے منظور دونوں کے درمیان حقیقی امتیازات مضمر ہیں اور اسے ایک ایسی وحدت کی حیثیت سے سمجھنا ان شرائط کے بغیر ناممکن ہے کہ یا تو ناظر کا شعور اپنی نسبت زائل ہو جائے یا منظور کا شعور باقی نہ رہے اور اندریں صورت یہ "کُل" کا ادراک نہیں ہو سکتا؛ نیز کلّیت اجزاء کا مجوعہ نہیں ، کہ بحیثیت مجموعہ اجزاء کے کسی منظور کا "کُل" ہونا بطور وحدت ادراک کیا جا رہا ہو گو وہ ہرگز کلیت نہیں ہے ، اور یہ کہ ناظر اور منظور بنیادی طور پر دو اصول ہیں ۔ "کُل" کا اطلاق دونوں پر مجموعی حیثیت سے ہوگا اور "کُل" کا کوئی ایسا ادراک ممکن ہی نہیں جو ناظر اور منظور دونوں کو محیط ہو ۔

تیسرا قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت دوسری کسی بے مثال انا کے ساتھ قرب و اتصال کا ایک لمحہ ہے جو ماورا ہے اور محیط ہے یعنی آن واحد جس کا صاحب

واردات کی نمی شخصیت پر غلبہ ہو جاتا ہے ۔ اس کے عناصر پر غور کریں تو صوفیانہ کیفیت ایسی کیفیت ہے جو غور و فکر کی منظور بن سکتی ہے ۔ اسے ہرگز خالص باطنیت یا محض انزوا (گوشہ گیری) نہیں کہا جا سکتا ۔ آپ مجھ سے دریافت کریں گے کہ خدا کی ذات کا ایک دوسری "انا" کی حیثیت سے بلا واسطہ ادراک ممکن ہی کیسے ہے ؟ بہرکیف اس کے جواب میں روزمرہ کی عمرانی واردات کی تمثیل پر اشارہ کیا جا سکتا ہے ۔ ہمیں دوسرے نفوس کا علم کیونکر ہوتا ہے ؟ یہ بدیہی امر ہے کہ ہم اپنی انا کو باہمی گفتگو میں علی الترتیب باطنی تفکر اور حسی ادراکات سے جانتے ہیں ۔ ہمارے پاس کوئی حس دوسرے نفوس کے ادراک کی نہیں ہے ۔ میرے بالمقابل ایک باشعور وجود کی نسبت میرے علم کی بنیاد وہ جسمانی حرکات ہیں جو میری حرکات کے مماثل ہیں ، جن سے میں ایک اور باشعور ہستی کے موجود ہونے کا نتیجہ اخذ کرتا ہوں یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ساتھیوں کا وجود فی الواقع ہے ، کیونکہ وہ ہماری حرکات و علامات کا جواب دیتے ہیں اور یوں وہ ہمارے جزوی اور ناتمام مطالب کو ضروری تقویت پہنچاتے ہیں ۔ "جواب" بلا شبہ ایک باشعور انا کی حضوری کا ثبوت ہے ۔[1]

مگر خدا کی ہستی کا صوفیانہ وجدان ایک بے مثال قسم کی واردات ہے اور اس کی وضاحت کسی اور قسم کی واردات کی اصطلاحوں میں ممکن نہیں ۔ اس کی تعبیر دوسری مقید "اناؤں" کے بلا واسطہ ادراک کی تمثیل پر کرنا ایک طرف تو اس واردات کو اس کی بے مثالی اور ندرت سے محروم کر دیتا ہے اور دوسری طرف مافوق الفطری ہدایت (وحی) کو غیر ضروری کر کے رکھ دیتا ہے ۔

چونکہ صوفیانہ وارداتت کی نوعیت یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ہی تجربے میں آتی ہیں ، اس لئے یہ بدیہی بات ہے کہ دوسروں تک ان کا ابلاغ ناممکن ہو جاتا ہے ۔ صوفیانہ کیفیات ، فکر کے بجائے جذبے سے زیادہ مشابہ ہیں؛ لہٰذا ایک صوفی یا ایک پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کے مشمولات کو تعبیر کرتا ہے تو اس تعبیر کو منطقی قضیتوں ہی کی شکل میں منتقل کیا جا سکتا ہے مگر مشمولات کو منتقل نہیں کیا جا سکتا ۔ ۔ ۔ ۔ صوفیانہ واردات کے ناقابلِ ابلاغ ہونے کی وجہ دراصل جذبے کا مبہم ہونا ہے جس میں استدلالی فکر کا کوئی شائبہ نہیں ۔ بہرنوع یہ بات قابلِ غور ہے کہ صوفیانہ جذبہ تمام جذبات کی طرح سے اندر ایک علمی عنصر رکھتا ہے اور میں سمجھتا ہوں ، یہی مشمول ہے جس کا تصور

کی شکل میں دوسروں تک ابلاغ ممکن ہے لیکن مذہبی واردات مشمول بالذات دوسروں کو منتقل نہیں کیا جا سکتا ۔ دراصل جذبے کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ فکر کی صورت میں اظہار چاہتا ہے ۔ بظاہر معلوم یہ ہوگا کہ جذبہ اور تصور دونوں باطنی واردات ہی کے غیر زمانی اور زمانی پہلو ہیں ۔۔۔۔۔۔ مبہم جذبہ اپنی تکمیل ، تصور کی صورت میں چاہتا ہے اور اپنے اندر سے اپنے اظہار کو نشوونما دیتا ہے' ۲؎ ۔

پہلی بات جس کو نمایاں کرنا ہے یہ ہے کہ ہر بلا واسطہ ادراک کی خصوصیت یہی ہے اور صوفیانہ واردات ہی کی یہ خصوصیت نہیں ۔ رنگ کا ، جس کا مجھے ادراک ہوتا ہے ، دوسروں کو ابلاغ ممکن نہیں ۔ یہ اس کا بیان ہے کہ اسے تصورات میں صورت گری کر کے دوسروں تک پہنچایا جا سکتا ہے ۔

مگر مذہبی واردات کے اس تصور میں صوفیانہ الہام اور پیغمبرانہ وحی میں امتیاز کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ، کیونکہ علامہ اقبال کے نزدیک دونوں حالتوں میں یہ مشاہدے کی تعبیر ہی ہوگی ۔ بالذات مشمولات واردات کا ابلاغ ممکن نہ ہوگا ۔ اگر ایسا ہو تو پیغمبرانہ وحی کی لفظی تعبیر پیغمبر کا کام ہوگا ، اور اس صورت میں وحی متلو اور وحی "غیر متلو" میں امتیاز زائل ہو جائے گا ۔ یہ موقف قرآن مجید کے لفظ بہ لفظ نازل ہونے کے انکار کے مترادف ہے ۔ مزید یہ کہ اگر "وحی" بھی حقیقت حقہ کے تعلق میں ایک مبہم جذبہ ہے جس کی تعبیر کی گئی ہے تو یہ واردات یعنی وحی، بھی منظور کا مشاہدہ ہے اور اس صورت میں وحی کی حیثیت "ناظر منظور" کی جانب سے قابل ابلاغ و اظہار تصورات کی شکل میں دوسروں تک ان کی ہدایت کے لیے نازل ہونے والی وحی کی سی باقی نہیں رہتی ۔ اگر اسے تصورات اور الفاظ کی شکل میں تصور بھی کیا جائے جو جذبے کے اندر سے اس کے ساتھ ساتھ ظہور پذیر ہوتے ہیں تو ان کی حیثیت نزول وحی کے قرآنی تصور کے خلاف ہو جاتی ہے (موازنہ کیجیے قرآن مجید ۴۲:۵۱)

مزید یہ کہ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ میں نے یہ موقف اختیار کرنے کی سعی کی ہے کہ مذہبی واردات دراصل جذبے کی ایک کیفیت ہے جو اپنے ساتھ ایک علمی پہلو رکھتی ہے جس کے مشمولات غیر ازیں کہ ایک قضیئے کی صورت میں ہو ، دوسروں تک نہیں پہنچائے جا سکتے ۔ اب جب کہ قضیہ ہوں ، جو بعض انسانی واردات کے ایک ایسے پہلو کی تعبیر کی حیثیت رکھتا ہے جس تک میری رسائی نہیں ہے اور مجھ سے مطالبہ کیا جاتا

ہے کہ میں اسے تسلیم کروں ، تو مجھے حق پہنچتا ہے کہ میں سوال کروں کہ اس قضیے کی صحت کی ضمانت کیا ہے ؟ کیا ہمارے پاس اس کا کوئی معیار ہے جو اس کی صحت کا ثبوت ہو ؟ اگر اس طرح کے قضیے کو قبول کرنے کی اساس صرف ذاتی واردات ہی ہوتی تو یہ واردات صرف چند افراد ہی کی ملکیت ہوتی ۔ خوش بختی سے ہمارے پاس ایسے معیار موجود ہیں جو ان معیاروں سے مختلف نہیں ہیں جو ہم علم کی دوسری صورتوں پر منطبق کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ میں انہیں عقلی معیار اور عملی معیار کہتا ہوں ۔ عقلی معیار سے میرا مطلب ایسی ناقدانہ تعبیر سے ہے جو انسانی واردات کے تعلق میں پہلے سے قائم کئے ہوئے مفروضات پر مبنی نہ ہو ، بالعموم یہ دریافت کرنے کے نقطہ نظر سے کہ آیا ہماری تعبیر انجام کار ہمیں انہیں خصوصیات کی حامل حقیقت تک لے جاتی ہے جو مذہبی واردات میں منکشف ہوتی ہیں یا نہیں ؟ عملی معیار مذہبی واردات کی صحت کو ان کے نتائج سے پرکھتا ہے ۔ اول الذکر معیار سے فلسفی اپنے نتائج کو پرکھتا ہے اور مؤخر الذکر معیار کو پیغمبر اپنی واردات کے پرکھنے کے لئے منطبق کرتا ہے ا ۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمیں صحت کے معیاروں کی احتیاج علوم کی دوسری شاخوں کے تعلق میں کیوں پیش آتی ہے ؟ جواب یہ ہے کہ ہمیں حاصل شدہ علم کی صحت کے بارے میں شبہ ہوتا ہے ۔ یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص جسے خود مذہبی واردات حاصل نہیں ، وہ اس مذہبی واردات کی صحت پر شبہ کرے جو اسے ایک قضیئے کی شکل میں پہنچی ہے لیکن جب صاحب واردات مذہبی کو خود اپنی واردات کی صحت کو اس کے نتائج (Fruits) سے پرکھنے کی احتیاج لاحق ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اسے خود کو بھی اپنی واردات کی صحت کے بارے میں شک ہے اور یہ شک اس وقت تک رفع نہیں ہو سکتا جب تک واردات انجام کار نتیجہ خیز ثابت نہ ہو جائے لیکن اگر ایسا ہو تو وہ جسے مذہبی واردات حاصل نہیں اور وہ جسے بلاواسطہ مذہبی واردات حاصل ہے ، دونوں واردات کی صحت کے یقین سے یکساں محروم ہیں ۔

حق یہ ہے کہ مذہبی شعور کے دو مدارج ہیں : ایک صاحبِ نبوّت کا علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم اور دوسرا ایک عام انسان کا ۔ پیغمبر کی ذات میں مذہب بصیرت کا معاملہ ہے اور اس کی حقانیت کا اس درجہ یقین رکھتا ہے کہ وہ ہر معیار کی احتیاج سے بالاتر ہے ۔ درحقیقت نبی کو پہلے سے وہ یقین حاصل ہے جس کی خاطر دوسروں کو معیار کی

ضرورت پیش آتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ دوسروں کو ویسا یقین وجدان کی تعبیر کے بعد بھی میسّر نہ آ سکے ۔ ایک عام آدمی کے لئے مذہب ایمان کا معاملہ ہے جس کا ثبوت ضروری نہیں ۔ اس کی صحت کے بارے میں وہ شبہات سے آلودہ ہے ، کیونکہ یہ ایمان مانگا ہوا ہے ، اس لیے ایک عام آدمی کو اس کی واقعیت اور صحت کے معیار کی ضرورت ہے مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کہ پیغمبر کو بھی اپنی مذہبی واردات کی صحت کے لئے معیار کا محتاج خیال کیا جائے ۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تو ذکر ہی کیا ، آپ کے صحابہ کو بھی ایسا یقین راسخ حاصل ہوتا ہے کہ پرکھنے کے معیار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا عام آدمی کے معاملے میں ایمان پیغمبر کی شخصیت کے نفوذ سے پیدا ہوتا ہے ۔ جنہیں ان کی مذہبی واردات کے حقیقت ہونے کا اس درجہ یقین ہوتا ہے کہ ان کا یقین معیار اور ثبوت کے ہر معیار سے بے نیاز ہوتا ہے ۔ یہ بات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس جواب سے واضح ہوتی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو طالب کو دیا تھا ۔ جب انہوں نے کفارِ مکہ کے ایماء پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی دعوت سے باز رہنے کی ترغیب دی تھی ۔ رسول اللہ نے فرمایا تھا: "اے چچا ! خدا کی قسم ! اگر وہ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دیں کہ میں اپنی دعوت سے دست بردار ہو جاؤں تو بھی میں اس وقت تک دعوت دیتا رہوں گا جب تک میرا اللہ میری مدد فرمائے یا میں اس کی جدوجہد میں فنا ہو جاؤں ۔" اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو کچھ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا اس کی حقانیت کے بارے میں قطع نظر ان کی اس کامیابی سے جو بعد ہی میں حاصل ہوئی ، اس درجہ راسخ یقین تھا کہ ہر آزمائش اور معیار سے ماورا تھا

۱ ۔ خطباتِ اقبال ۴

۲ ۔ ملاحظہ ہو امام غزالی کا رسالہ مشکوٰۃ الانوار در تفسیر آیہ اللہ نور السمٰوات والارض

---

۱ ۔ خطبات علامہ اقبال

۲ ۔ خطبات اقبال

۳ ۔ خطبات اقبال

۴ ۔ خطبات اقبال

اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کا دیباچہ

خطبات کے دیباچہ میں حسبِ ذیل نکات غور طلب ہیں :-

۱ قرآن ایسی کتاب ہے جسے "تصور" سے زیادہ "عمل" پر اصرار ہے ۔
۲ یہ کائنات انسان کے لئے اجنبی یا بیگانہ ہے ۔
۳ حِس باطنی کے ذریعے حقیقت کائنات کو سمجھا جا سکتا ہے ۔
۴ کچھ لوگ بہ اعتبار اپنی ساخت کے حس باطنی کے اہل نہیں ہوتے ۔
۵ انجام کار مذہبی یقین کا انحصار باطنی واردات پر ہوتا ہے ۔
۶ جدید ذہن کی CONCRETE HABIT OF THOUGHT کیا ہے ؟
۷ مسلم ذہن کی CONCRETE HABIT OF THOUGHT کیا ہے ؟
۸ مسلمانوں میں محسوس کو حقیقت سمجھنے کے باوجود تصوف کی نشو و نما ۔
۹ مسلم متصوفین نے کیا کارنامہ انجام دیا ۔
۱۰ مسلم معاشرے میں مذہبی واردات کی صورت کب اور کیوں پیدا ہوئی ۔
۱۱ نفسِ انسانی میں کیا احتیاج ہے ؟

۱۲ معاشرے میں کیا احتیاج ہے ؟
۱۳ ثقافت میں کیا احتیاج ہے ؟
۱۴ عصر حاضر کے مسلمان صوفی کیوں بے اثر ہو گئے ۔
۱۵ عصر حاضر کی ضرورت کے مطابق مذہبی واردات کا سہل الوصول طریقہ کیا ہو ؟
۱۶ SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE کیا ہے ؟
۱۷ کیا سائنس فلسفہ اور مذہب میں ہم آہنگی سے یہ ضرورت پوری ہو جائے گی ؟
۱۸ مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ کی تجربی توثیق و شہادت کیسے میّسر آئے گی ؟
۱۹ کلاسیکی طبعیات کے تصورات کیا ہیں ؟
۲۰ جدید طبعیات نے ان تصورات میں کیا تبدیلی پیدا کی ہے؟
۲۱ اس تصرف سے سائنس اور مذہب میں کیا ہم آہنگی پیدا ہوگی ؟

مذکورہ نکات کی وضاحت اور ان سے متعلق سوالات کے ضمن میں یہ سمجھنا ضروری ہے کہ صرف ایک بیان کی صورت میں کسی حقیقت کی وضاحت کرنے سے علم میں یکسانی کا نمونہ یعنی UNIFORM PATTERN OF KNOWLEDGE اور اشتراک فی العلم COMMUNITY OF KNOWLEDGE کا پیدا ہونا بغیر منہاج METHOD کے ممکن نہیں؛ لہٰذا سوال یہ ہے کہ مذہبی واردات کو سمجھنے کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ منہاج کیا ہے ؟

منہاج یا METHOD

کسی مسئلے کو حل کرنے کا طریقہ منہاج یا (METHOD) کہلاتا ہے ۔ منہاج کے دو جزو ہیں :

(۱) بنیادی اصول
(۲) مسئلے کو حل کرنے کا عمل (PROCEDURE)

علم ایک ارتقاء پذیر ہے ؛ لہٰذا تغیر پذیر قدر ہے اور علم (فلسفہ) کے منطقی تدریج میں تین درجے ہیں :

۱۔ اثبات (THESIS) عقلیت کی سطح پر اصول یہ ہے کہ عقل نظری ہی وہ استعداد ہے جو حقیقت کماحقہ کے علم کا ذریعہ ہے ۔ یہ موقف عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کے باب میں لا محدود یقین کا موقف ہے اور اس موقف سے بطور نتیجہ جو قضیہ پیدا ہوتا

ہے وہ یہ ہے کہ صرف "معقول" ہی حقیقت ہے ۔

اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد عمل یہ ہے کہ کسی تصور کا تجزیہ کر کے جو اجزا برآمد ہوں ان کو ملا کر ایک قضیہ علمیہ کی شکل دی جائے ۔ جیسے جسم یا تحیّز (لمبائی چوڑائی موٹائی) اس سے قضیہ کلیہ یہ بنے گا کہ "تمام اجسام متحیز ہیں"۔ منطق کی زبان میں یہ قضیہ ، قضیہ تحلیلیہ کہلائے گا ۔ علمی شعور کی نشو و نما کے مدارج کی روشنی میں یہ قضیہ "علم" نہیں ہو سکتا ۔

۲۔ نفی (ANTI – THESIS) ۔ علم کی نشو و نما کی منطقی تدریج کے لحاظ سے دوسرا درجہ ہے اور حسیت (MPIRICISM) کہلاتا ہے ۔ "حسیت" کا اصول یہ ہے کہ عقل نہیں صرف حواس ہی ذریعہ علم حقیقت ہیں اور یہ موقف عقل نظری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کی نسبت لا محدود بے یقینی کا موقف ہے اور حسیت کے اصول کے تحت مشاہدہ ہی مسئلے کو حل کرنے کا عمل ہے مگر جو قضیہ ادراک بالحواس کے ذریعہ مدون ہوگا وہ یقینی نہیں ہو سکتا ۔

۳۔ تنقید (SYNTHESIS) ۔ علمی نشو و نما کی اعلیٰ ترین سطح پر سب سے زیادہ ترقی یافتہ منہاج تنقیدی منہاج (CRITICAL METHOD) ہے ۔ اس کا عمل (PROCEDURE) یہ ہے کہ جستجو کی ابتدا ناظر کی جانب سے ہوتی ہے ۔ اگر جستجو کا موضوع فلسفہ ہو تو بنیادی اصول یہ ہوگا کہ فلسفی کے فلسفیانہ شعور کے حوالے سے فلسفے کو سمجھنا ہوگا اور اگر جستجو کا موضوع شعر ہو تو کسی شاعر کے شعور شعری کے حوالے سے سمجھنا صحیح ترین اصول ہوگا ، اور مذہب کی حقیقت سمجھنا ہو تو صاحب مذہب کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش صحیح ترین اصول ہوگا ، اور صوفیانہ واردات (MYSTIC EXPERIENCE) کو سمجھنے کے لئے صوفیانہ شعور MYSTIC CONSCIOUSNESS کے حوالے سے غور کرنا صحیح طریق کار ہوگا ۔ تنقیدی منہاج (CRITICAL METHOD) کی رُو سے سمجھنے کا عمل (PROCEDURE) چار مدارج پر مشتمل ہوگا :

تمیز (DISTINCTION) تعین (DETERMINATION)
تضمن (IMPLICATION) حدود صحت کا تعرف (DELIMITATION)

(۱) تمیز (DISTINCTION) کے مرحلے پر مذہبی واردات اور خرق عادت واقعات میں امتیاز ۔ مذہبی واردات اور اخلاقی فضائل میں امتیاز ۔ مذہبی واردات اور مابعد الطبیعی حقائق کی نسبت قضایا کی تشکیل میں امتیاز ۔ صوفیانہ واردات (ولایت) اور پیغمبرانہ واردات (نبوت) میں امتیاز ۔

(۲) تعین (DETERMINATION) ۔ مذہب کی اصلی حقیقت انسان اور خدا کے درمیان عبوریت کی نسبت ہے ۔ اس نسبت کے بلا واسطہ ادراک کا نام مذہبی واردات (RELIGIOUS EXPERIENCE) ہے ۔

(۳) تضمن (IMPLICATION) یعنی وہ شرائط جن کے پورا ہونے پر کسی فضیلت (VALUE) کے واقعہ بننے اور اس کی صحت کا انحصار ہے ۔

(ا) ہستیٔ باری تعالیٰ کا اقرار ۔

(ب) سالک میں نسبت کے بلا واسطہ ادراک کی طلب ۔

(ج) سالک میں وہ استعداد جس نے اس نسبت کا ادراک ہو سکے جسے صوفیا وجدان (INTUITION) سے تعبیر کرتے ہیں ۔

(د) اس نسبت کا وجدان کے ذریعے قابل ادراک ہونا ۔

اب غور طلب یہ ہے کہ وجدان (INTUITION) کیا ہے ، کیونکہ اسی سوال کے جواب پر مذہبی واردات کی صحت کے حدود کا تعین منحصر ہے ۔

وجدان : دراصل وجدان ایک باطنی حس ہے جو تین طرح کے واقعات کو پانے کا ذریعہ ہے :

(۱) وہ زمانی و مکانی واقعہ ؛ یعنی SPATIO-TEMPORAL EVENT جو بہ اعتبار مکان کے غائب ہو جیسے کراچی میں رونما ہونے والا واقعہ جو بغیر کسی محسوس ذریعۂ علم کے کسی صاحب وجدان پر لاہور میں منکشف ہو جائے ۔

(۲) وہ زمانی و مکانی واقعہ جو بہ اعتبار "زمان" کے غائب ہو یعنی مستقبل میں ظہور پذیر ہونے والا جو کسی صاحب کشف پر ایک عرصہ پہلے منکشف ہو جائے ۔

(۳) ایسی باطنی کیفیت جسے کسی صاحب کیفیت نے بیان نہ کیا ہو اور وہ کیفیت بغیر بیان ہوئے کسی صاحبِ باطن پر منکشف ہوگئی ہو ۔

ایسے کشف و وجدان کے شواہد اتنی کثرت سے موجود ہیں کہ ان کی صحت پر شبہ نہیں کیا جاسکتا مگر (۱) باری تعالیٰ کا مشاہدہ اور (۲) باری تعالیٰ کے ساتھ کسی سالک کی نسبت کا ادراک جوصاحب نسبت کو حاصل ہوتا ہے ، یہ دونوں الگ چیزیں ہیں ۔

حواس کے ذریعہ ادراک کے بغیر واقعات کا ادراک جیسے بہ اعتبار مکان "غائب" کا ادراک یا بہ اعتبار زمان "غائب" کا ادراک یا تعبیر بیان میں آئے ہوئے کسی کی باطنی کیفیت کا ادراک یا کسی سالک کے اپنے ہی باطن میں باری تعالیٰ سے نسبت کا ادراک ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ وجدان حواس کے بغیر بھی ذریعہ علم ہے جس کی توثیق انجام کار حواس ہی کی قوت سے ہوگی ۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ جن حقائق کے تعلق میں حواس استعمال ہو ہی نہ سکتے ہوں وجدان ان کے علم کا بھی ذریعہ ہے ؛ یعنی ماورائی حقائق کے علم کا ذریعہ ، تو یہ صرف آرزو ہو سکتی ہے ۔ اگر وجدان کو ماورائی حقائق (وجود الوہیت) اور آخرت کے ادراک کا ذریعہ اور جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوتا ہے ، اس کا ذریعہ بھی وجدان ہی کو تسلیم کر لیا جائے تو پیغمبرانہ وحی کی احتیاج ساقط ہو جائے گی اور یہ بات ہرگز قابلِ قبول نہیں ہے ۔

(۴) مذہبی واردات کی صحت کے حدود یہ ہیں کہ کسی صاحبِ باطن کا کشف و الہام کسی کے لئے بھی حجت نہیں ہو سکتا ۔ خود صاحب واردات کے لئے بھی اس کے اپنے کشف و الہام کے حجت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب و سنت کے مطابق ہو ۔ اس طرح سند کی حیثیت کتاب و سنت ہی کی رہتی ہے ، کشف و الہام سند نہیں بن سکتے ، کیونکہ غیر نبی کا کشف و الہام احتمالِ خطا سے پاک نہیں ۔

مگر اس کے باوجود کہ تنقیدی منہاج (CRITICAL METHOD) سب سے زیادہ ترقی یافتہ منہاج ہے ، علامہ اقبال نے حسی منہاج (EMPIRICAL METHOD) کو اس لئے ملحوظ رکھا ہے کہ وہ الزامی جواب کے طور پر حسیت (EMPIRISTCISM) سے مرعوب ذہنوں کو یہ باور کرا سکیں کہ حسیت کی بنیاد پر بھی اسلام کو تسلیم کرنا ضروری ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے جدید مغربی فکر سے مرعوب ذہن کو اپنے موقف کی صحت کو باور کرانے کے لئے ایسے لوگوں کو بطور سند کے پیش کیا جن کے افکار کو ہمارا مغربیت زدہ طبقہ سند سمجھ سکتا ۔ مثلاً BERGSON, EDINGTON, WHITEHEAD چاہے مذہب

کے بارے میں کسی کی رائے بھی استناد کے لائق نہ ہو۔

خطبات کے دیباچے میں جن نکات کی طرف علامہ اقبال نے اس لئے توجہ منعطف کرانے کی سعی فرمائی ہے کہ انہیں خطبات کے دوران میں زیر بحث آنے والے موضوعات کے ضمن میں ملحوظ رکھا جائے ، ان کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔

(۱)

قرآن مجید ایک ایسی کتاب ہے جسے فکر سے زیادہ عمل پر اصرار ہے۔ قرآن مجید کو فکر سے زیادہ عمل پر اصرار اس لیے ہے کہ وہ انسانی نصب العین کے حاصل کرنے کے لیے ہدایت مہیا کرتا ہے ؛ یعنی اس کا جواب ملتا ہے کہ خوف و غم سے محفوظ معاشرہ کیسے وجود میں لایا جائے ؛ یعنی وہ شرائط کیسے پوری ہوں گی جن پر اس نصب العین کا حصول منحصر ہے۔ انہی شرائط میں سے ایک شرط ، وجودِ باری تعالےٰ ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ ، انسان کی مثالی جدوجہد میں کامیابی کے لئے ہدایت اور مدد کا سرچشمہ ہے۔ جب تک وجود باری تعالیٰ مابعد الطبیعی قضیئے کے مصداق کی حیثیت سے متصور ہوتا رہے گا ، زندگی پر اقرارِ وجود باری کا وہ اثر مرتب نہ ہوگا جو انسان کی فلاح و کامیابی کی شرط کی حیثیت سے مان کر ہوگا ، اور جب تک ہمیں عملی جدوجہد میں کامیابی کی شرط پر خدا اور اس کی ہدایت (قرآن) کی احتیاج محسوس نہ ہوگی ، صرف مابعد الطبیعی قضیئے کے مصداق کے طور پر وجودِ باری تعالیٰ کے اقرار سے ہمیں کچھ زیادہ فائدہ نہیں پہنچے گا۔

انسانی فکر کی نشو و نما کے مدارج عقلیت ، حسیت اور تنقید ہیں۔ تنقید کے منفی نتائج پر پہنچنے کے بعد انسانی ذہن پر عقلِ عملی کے تقاضے منکشف ہوں گے اور تبھی خدا طلبی کا تقاضا بیدار ہوگا۔

(۲)

کیا یہ کائنات انسان کے لئے اجنبی یا بیگانہ ہے ؟

جب تک انسان کائنات کی طرف شعور نظری کے تقاضے کے تحت متوجہ ہوتا رہے گا ، یہ کائنات پوری طرح سمجھ میں آنے تک اجنبی اور بیگانہ ہی رہے گی مگر جہاں

تک انسانی جدوجہد کے ساتھ ساز گاری کے اصول پر اس کے عدم محض سے تخلیق کئے جانے کا تعلق ہے سَخَّرَ لَکُمْ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے حوالے سے یہ بالقوہ مسخر کر دی گئی ہے اور اس کائنات کی تسخیر بتدریج میسر آتی ہے۔

(۳)

حس باطنی کے ذریعے حقیقتِ کائنات کو سمجھا جا سکتا ہے۔

حس باطنی (INNER EXPERIENCE) کے ذریعہ مذہبی واردات (RELIGIOUS EXPERIENCE) کو سمجھا جا سکتا ہے۔ مذہبی واردات دراصل بندے اور خدا کے درمیان نسبت کو جو مذہب کی اصلی حقیقت ہے، براہ راست سمجھنے کا نام ہے۔ اس واردات میں اس تعلق کے حوالے سے جو بندے کو خدا سے اور خدا کو بندے سے ہے، اللہ تعالٰی کی ذات و صفات کی نسبت تجربی توثیق کی بنا پر یقین حاصل ہوتا ہے۔

(۴)

کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو بہ اعتبار اپنی ساخت کے حس باطنی (INNER EXPERIENCE) کے اہل نہیں ہوتے :۔ مذہبی یقین کا سب انسانوں کیلئے حُجّت ہونا؛ یعنی مذہبی یقین کا UNIVERSALLY BINDING ہونا اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ (پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) کے حوالے سے ایمان اور کفر انسان کے ارادے سے سرزد ہوتا ہو۔ اس لیے یا تو یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ مذہبی یقین کا مدار مذہبی واردات پر نہیں، یا یہ موقف غلط ہوگا کہ بعض لوگ اپنی عضوی ساخت (ORGANIC STRUCTURE) کے اعتبار سے حس باطنی کی اہلیت نہیں رکھتے اور اس بات کا غلط ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے، کیونکہ تقویٰ اور فجور کا امتیاز اَلْھَمَھَا فُجُوْرَھَا وَتَقْوٰھَا کے حوالے سے نفسِ انسانی میں ودیعت کر دیا گیا ہے

اور اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى کے حوالے سے ربوبیت کا اقرار انسانی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے ۔ یہ ممکن ہے کہ بعض موثرات کے سبب یہ استعداد قوت سے فعل کی طرف نہ آتی ہو ۔

(۵)

مذہبی یقین (RELIGIOUS FAITH) کا انحصار انجام کار مذہبی واردات پر ہے ۔

ایمان اور علم دونوں قضیے (JUDGMENT) کی حیثیت رکھتے ہیں ، مگر علم ایسا قضیہ ہے جو محکوم (SUBJECT) اور محکوم بہ (PREDICATE) کے درمیان ایسے رابطے پر مشتمل ہے جس کا ادراک حواس اور عقل کے ذریعہ ہوا ہو اور ایمان ایسا قضیہ ہے جس میں محکوم اور محکوم بہ کا ربط عملی مصالح پر مبنی ہو اور ان دونوں قضیوں میں ایک اور امتیاز یہ ہے کہ قضیہ علمیہ کی تائید انسان کی عقل اور اس کے حواس کرتے ہیں اور ایمان جس قضیہ پر مشتمل ہے اسے جذبے ، ارادے اور ادراک؛ یعنی انسانی شعور کے تمام پہلوؤں کی تائید حاصل ہوتی ہے ۔

اب ایمان کی دو حیثیتیں ہیں : ایک وہ ایمان ہے جس کی طرف اشارہ اس آیۂ پاک میں ہے اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ جو عملی جدوجہد کی بنیاد ہے اور دوسری حیثیت رُسُوخ فِی الایمان کی ہے جو جدوجہد میں کامیابی سے راسخ ہوتا ہے مگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول لَمْ اَزْدَدْ يَقِيْناً لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ یعنی پہلے سے یقین اتنا پختہ ہے کہ پردہ ہٹ جانے سے یعنی غیب کے مشہود بن جانے پر بھی یقین میں اضافہ نہیں ہوگا ۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہبی واردات پر مذہبی یقین کا انحصار ہے؛ کیونکہ حضرت مجدد الف ثانی نے سیر و سلوک کا مقصد یہ بیان فرمایا ہے کہ ایمان رسمی ، ایمان حقیقی میں اور ایمان تقلیدی ، ایمان تحقیقی میں اور ایمان بالغیب ، ایمان شہودی میں ، ایمان

استدلالی ، ایمان کشفی میں تبدیل ہو جائے مگر اس بات سے بھی صرف نظر کرنا مناسب نہیں کہ مذہبی واردات کا انحصار مذہبی یقین پر ہے ۔ یہ یقین میسر نہ ہو تو حصول واردات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔

(۶)

دورِ جدید کے ذہن کی فکر مرکب کی عادت (CONCRETE HABIT OF THOUGHT) کیا ہے ؟

حسیّت (EMPIRICISM) کے اصول پر غور کرنے والوں کا یہ اندازِ فکر کہ صرف حواس ذریعۂ علم حقیقت ہیں اور صرف محسوسات حقیقت ہیں ، وہ انداز فکر ہے جسے علامہ اقبال "فکرِ مرکب کی عادت" سے تعبیر کرتے ہیں ۔ جدید ذہن اپنے اس اندازِ فکر کی بناء پر باطنی حِس کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار اس وجہ سے کر دیتا ہے کہ حِس باطنی میں احتمالِ خطا موجود ہے مگر یہ انکار اس لئے صحیح نہیں کہ ادراک بالحواس میں بھی احتمالِ خطا پایا جاتا ہے ۔ اس کے باوجود حواس ظاہری کے ذریعۂ علم حقیقت ہونے کا انکار تو نہیں کیا جاتا ، تو یہ بات کیسے روا ہو سکتی کہ حس باطنی میں احتمالِ خطا ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار کر دیا جائے؟

(۷)

مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت (CONCRETE HABIT OF THOUGHT) سے کیا مراد ہے ؟

مسلم ذہن کا انداز فکر یہ ہے کہ وہ حواس کو ذریعہ علم حقیقت سمجھتا ہے اور محسوسات کو حقیقت سمجھتا ہے لیکن حواس کے علاوہ دوسرے ذرائع علم کا اور ورائے محسوسات کے حقیقت ہونے کا انکار نہیں کرتا ۔ اس طرزِ فکر کو علامہ اقبال "مسلم ذہن کی فکرِ مرکب کی عادت" سے تعبیر کرتے ہیں ۔

جدید ذہن اور مسلم ذہن کی فکرِ مرکب کی عادت میں فرق یہ ہے کہ جہاں مسلم ذہن حواس کو ذریعۂ علم اور محسوسات کو حقیقت سمجھتا ہے ، وہاں وجدان اور عقل کے بھی

ذریعۂ علم ہونے کو تسلیم کرتا ہے ، اسی لئے مسلمانوں میں محسوسات کو حقیقت سمجھنے کے باوجود تصوّف کی نشو و نما ہوئی ۔

(۸)

مسلمانوں میں تصوف کی نشو و نما اس لئے ہو سکی کہ بخلاف جدید مغربی ذہن کے مسلمان نہ صرف حواس ہی کو ذریعۂ علم اور صرف محسوسات ہی کو حقیقت سمجھتے تھے ، بلکہ حواس کے علاوہ عقل اور وجدان کے ذریعہ علم ہونے کو بھی تسلیم کرتے تھے ۔ اس لئے وجدان کو ذریعہ علم حقیقت مان کر حقیقت کے نظرئیے کی تشکیل کی جدوجہد کی ۔

(۹)

مسلمان متصوفین نے کیا کارنامہ انجام دیا ۔

مذہبی تصور کی نمائندگی دو طبقے کرتے تھے : صوفیاءاور علماء۔ ان دونوں میں فرق یہ تھا کہ صوفیا کا مسلک ہی ایسا تھا کہ زندگی کے باہمی تضاد ، نفرت اور دشمنی کی طوفان بدوش موجیں اس کی کشتی میں بیٹھنے والوں کو غرق نہ کر سکتی تھیں ۔ علما جن رسوم و اطوار کا ذوق رکھنے کی بنا پر گروہ بندی کے بھنور میں پھنستے چلے گئے تھے ، صوفیا ایک ہی جَست میں اس سے باہر نکل گئے تھے ۔ رسوم و اطوار کی پابندی صوفیا بھی کرتے تھے مگر انہیں زندگی کی بنیادی سچائیوں سے کبھی ٹکرانے کے قابل نہ ہونے دیا ۔ مذہبی علوم ان میں سے بہت کم حضرات ہی کے حصے میں آسکے تھے مگر پیغمبرانہ روح کی زد سے اس کی بنیادی تعلیم اور اس کے ہموار نظام زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہ جا سکا ۔ رندِ سبو بدوش ہو یا مذہبی رسوم کا پابند ، مسلمان ہو یا کافر ، غریب ہو یا امیر ، سبھی کو انہوں نے اپنا بھائی سمجھا ۔ سبھی کی معاشی الجھنوں میں سہارے دیئے اور سبھی کی کمزوریوں کو اپنی کمزوریوں کے برابر سمجھا ۔ اپنی تخیلی طاقتوں کو انہوں نے کبھی ذریعۂ معاش نہیں بنایا بلکہ انہیں انفرادی زندگی کی گوناگوں مشکلات حل کر سکنے کے لئے مفید بنا لیا ۔

خاص طور پر برعظیم پاک و ہند میں صوفیا کا نیا نظام فکر نہ ہوتا تو معاشرتی تاریکیوں میں ٹھوکریں کھانے والا ہندوستان بہت بڑی سہولت سے محروم رہ جاتا ۔ جس طرح مسلمان صوفیا کے گرد جمع ہوتے ، ان کے احکام کی تعمیل کرتے اور ان کی جاں

نثاری پر فخر کرتے ، ایسے لاکھوں ہندو بھی ان کے گرد پروانہ وار گردش کرتے نظر آتے ۔ صوفیا نے تضاد اور نفرت سے بھری ہوئی دنیا کو محبت اور خدمت کا پیغام دیا اور یہاں تک کامیاب ہوئے کہ معاشرتی زندگی میں کوئی سوسائٹی ان سے بازی نہ لے جا سکی ۔ صوفیائے کرام اگرچہ بکھرے ہوئے موتیوں کی طرح ایک دوسرے سے بظاہر الگ ہی معلوم ہوتے تھے لیکن وہ اپنی تاریخ میں سب سے زیادہ منظم اور سب سے زیادہ بیدار طاقت بنے رہے ۔ شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ سیاسی تضاد کے باوجود متحدہ تمدن کی بنیاد پڑتی چلی گئی ۔ آج ہر شخص متحدہ انسانیت کی ستائش میں ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کر رہا ہے لیکن جن ناگوار حالات میں صوفیائے کرام یہ مشکل فرض انجام دیتے رہے ، اس کا اندازہ کر سکنا بھی ہم لوگوں کے لئے آسان نہیں ۔ سجادہ و دلق ہی کی بنیادوں پر امتیازی پوزیشن دے سکنے والی سوسائٹی میں "طریقت بجز خدمت خلق نیست بہ تسبیح و سجادہ و دلق" کا نعرہ لگانا کوئی بچوں کا کھیل نہیں ، صوفیا کی پاکیزہ دل اور پاکیزہ کردار سوسائٹی نے وہ سب کچھ کیا جس کی آئیڈیل سوسائٹی (مثالی معاشرہ) سے توقع کی جا سکتی تھی ۔

(۱۰)

مسلم معاشرے میں مذہبی واردات کی ضرورت ۔

واردات کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انفرادی زندگی میں علم، اعتقاد اور عمل ، کے متضاد ہو جانے کی وجہ سے سیرت میں اختلال پیدا ہو جائے اور اسے پھر سے منضبط کرنا ضروری ہو ۔ یہ اختلال ہر دَور میں مختلف مؤثرات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے ۔ کسی دَور کے اختلال کا مداوا دوسرے مؤثرات سے پیدا ہونے والے اختلال کے علم اور عقیدے کے تضاد کے سبب ہوتا ہے ۔ کبھی عقیدے اور عمل اور کبھی علم اور عمل ، اور کبھی اوامر و نواہی کے اتباع میں خلوص کے فقدان کے باعث پیدا ہوتا ہے ، کبھی دولت کی فراوانی کے باعث اور کبھی افلاس کی بنا پر، کبھی سیاسی اسباب کے نتیجے میں اجتماعی نظام اور انفرادی آرزوؤں کے درمیان تصادم کے باعث ۔

(۱۱)

نفسِ انسانی میں مذہبی واردات کی کیا احتیاج ہے ؟

نفسِ انسانی کے دو پہلو ہیں : ایک شعور دوسرا لاشعور ، شعوری سطح جبلی داعیات ، طبعی خواہشات اور نفسانی تقاضوں پر مشتمل ہے اور انسان کی بالفعل فطرت کی حیثیت رکھتی ہے اور لاشعور انسان کی بالقوۃ فطرت ہے جو نشو و نما نہ پائے تو اس کا عدم و وجود برابر رہتا ہے ۔ یہ بالقوۃ فطرت تقویٰ اور فجور کے امتیاز ، ذمہ داری کے احساس ، نفس کی بصیرت ، ربوبیت کے اقرار پر مشتمل ہے جو نشو و نما پا کر ایک زندہ طاقت بنے تو انسان کمال پر فائز ہوتا ہے ۔ عام حالات میں اس پہلو کی نشو و نما بغیر مذہبی واردات کے حصول کی جدوجہد کے نہیں ہو سکتی ۔

(۱۲)

معاشرے میں مذہبی واردات کی کیا احتیاج ہے ؟

معاشرہ بہر صورت ایسے افراد کے مجموعے سے عبارت ہے جن میں یکسانئ کردار کی بنیاد پر عمرانی وحدت کا شعور پایا جائے ۔ جن اعمال کی بدولت افراد میں یکسانئ کردار پیدا ہوتی ہے ، ان میں خلوص پیدا کرنے کے لئے طریقت درکار ہے ۔

معاشرے کے تمام ادارات افراد ہی پر مشتمل ہوتے ہیں ۔ اگر افراد کا عمل اوامر و نواہی کے تابع ہوگا تو ادارے اپنا وظیفہ منظم طور پر ادا کر سکیں گے ۔ اس لیے احکام کی بجا آوری میں اخلاص پیدا ہوگا تو عمرانی اداروں کی صحت مندی برقرار رہے گی اور یہی وہ احتیاج ہے جو طریقت سے پوری ہوتی ہے ۔

(۱۳)

ثقافت میں مذہبی واردات کی کیا احتیاج ہے ؟

ثقافت دراصل معمول بہ دین سے پیدا ہونے والے فضائل پر مشتمل ہے ۔ یہ فضائل ایک ورثے کی حیثیت رکھتے ہیں جسے پرانی ، نسل نئی نسل کو منتقل کرتی ہے ۔

ثقافت منتقل ہونے کے تین مدارج ہیں: پہلے تحصیل (RECEPTION) پھر تفصیل (MANIPULATION) پھر تفویض (TRANSMISSION) ۔ یہ تینوں عمل بغیر مذہبی واردات کے حصول کی جدوجہد کے بہ احسن وجوہ انجام نہیں دئے جا سکتے ۔

(۱۴)

عصرِ حاضر کے مسلمان صوفیا کیوں بے اثر ہوگئے ؟

اکابر صوفیا نے جو ذمہ داری دور وسطی میں ادا کی تھی وہ مسلم معاشرے کی صالح قیادت پیدا کرنے کی ذمہ داری تھی ۔ اسلام کی تاریخ میں ملوکیت کے زیر اثر جو تقسیم کار وضع کی گئی تھی وہ یہ تھی کہ اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت سلاطین کے ذمہ ، قانون سازی علما کے ذمہ اور تزکیہ اور روحانیت صوفیا کے ذمے ۔ جب تک سلاطین کی قوت سے اسلام کا غلبہ برقرار رہا ، قانون سازی اور تزکیے اور روحانیت سے نتائج پیدا ہوتے رہے ، کیونکہ سلاطین کی قوت کی بدولت اسلامی قانون کی قوت نافذہ کی پشت پناہی میسر رہی اور قانون کے مطابق زندگی بسر کرنے میں اخلاص کی احتیاج صوفیا کے اثر سے پوری ہوتی رہی ۔

مگر جب مسلمان اقتدار سے محروم ہوئے اور اسلامی قانون قوت نافذہ کی پشت پناہی سے محروم ہوگیا تو زندگی کے تمام تقاضے (معاشرتی ، معاشی ، سیاسی ، ثقافتی ، تعلیمی) لادینی (SECULAR) نظام سے پورے ہونے لگے اور عقیدے کا اثر معاشرت ، معیشت ، سیاست ، ثقافت اور تعلیم پر باقی نہ رہنے کے نتیجے میں عقیدہ وہم (MYTH) بن کر رہ گیا اور عبادات کا کوئی اثر زندگی کے کسی پہلو پر باقی نہ رہنے سے عبادات رسوم و اطوار (RITUALS) میں تبدیل ہوگئیں ۔

مؤثرات حیات یعنی علم ، مذہب ، معاشرت ، معیشت ، سیاست ، ثقافت اور تعلیم کے بدل جانے سے اصلاح زندگی کی ہر تدبیر بے اثر ہوگئی اور جب مذہب کا تعلق معاشرت ، معیشت ، سیاست ، ثقافت اور تعلیم سے منقطع ہوگیا تو مذہب انفرادی ، نجی ، ذاتی ، شخصی ، باطنی زندگی کا معاملہ ہو کر رہ گیا ۔ محرکات عمل میں اخلاص باللہ کا سوال ہی سرے سے نابود ہوگیا اور جن اسباب کی بنا پر سیرت میں اختلال پیدا ہو رہا تھا

ان کے یکسر بدل جانے سے ہر وہ تدبیر جس کے ذریعے دور ماقبل میں اختلال کا تدارک ہو رہا تھا ، بالکل بے اثر ہو کر رہ گئی اور دور حاضر کے مسلمان صوفیا اس مسئلے کو حل کرنے ــــ سے یکسر عاجز رہے کہ جس قوم کی سیاست ، معیشت اور تعلیم پر دشمنوں کی گرفت شدید ہو گئی ہو وہ دشمنوں کی گرفت سے کیونکر آزاد کرائی جا سکتی ہے ۔

(۱۵)

عصرِ حاضر کی ضرورت کے مطابق مذہبی واردات کا سہل الوصول طریقہ کیا ہو ؟

(۱۶)

SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE جس کا مطالبہ نئی پود کرے گی ،

اور

(۱۷)

ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدۃ کی تجربی توثیق اور شہادت کیسے میسر آئے گی ؟

دراصل یہ تینوں مسائل ایک ہی مسئلہ ہیں مگر یہ بات ہماری سمجھ میں اس وقت آئے گی جب ہم یہ سمجھ لیں کہ SCIENTIFIC FORM OF KNOWLEDGE کیا ہے اس طرح بہت ہی سہل الوصول طریقے کا تعین ہو سکے گا ۔ لہٰذا سوالات کی ترتیب یہ ہوئی کہ

(۱) SCIENTIFIC FORM OF KNOWLEDGE کیا ہے ؟
(۲) وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدہ کی تجربی توثیق اور شہادت کیسے میسر آئے ؟ یعنی عصر حاضر کی ضرورت کے مطابق مذہبی واردات کے حصول کا آسان طریقہ کیا ہو ؟

(۱) SCIENTIFIC FORM OF KNOWLEDGE کیا ہے ؟

دراصل ہر سائنس کے ایک منظم اور مدون علم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایک موضوع ہو ، دوسرے علوم کے موضوعات سے متمیز ۔ اس موضوع کو سمجھنے کے لئے کچھ سوالات ہوں جو اس سائنس کا مسئلہ کہلائیں گے ۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے کوئی طریقہ یا منہاج ہو یعنی مسئلے کو حل کرنے کا عمل PROCEDURE ہو تاکہ سب سمجھنے والے اس مسئلے کے ایک ہی حل تک رسائی حاصل کریں ۔ نیز یہ کہ ہر سائنس اس

لحاظ سے ایک محدود علم ہے کہ وہ اپنی جستجو کو منتہائے فکر انسانی تک نہیں لے جا سکتی ۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ہر سائنس کے کچھ مسلمات ہوں جنہیں بغیر تنقید کے تسلیم کر لیا گیا ہو ۔ اور چونکہ ہر سائنس کا اہم ترین وظیفہ توجیہ ہے اور توجیہ کے تین مدارج ہیں: تجذیہ (ANALYSIS) جو ایسے علوم میں کار آمد ہے جن کی نشو و نما ابھی پوری طرح نہیں ہو سکی ۔ تنظیم یا (SUBSUMPTION) جس کے لئے مقولات CATEGORIES یعنی بعض بنیادی تصورات ضروری ہیں تاکہ مشاہدے سے جمع کئے ہوئے مدلولات کو ان بنیادی تصورات کے تحت منظم کیا جا سکے اور تعلیل یعنی (CAUSAL EXPLANATION) جس کے لئے ایک ایسا مفروضہ HYPOTHESIS ضروری ہے کہ وہ ثابت کر دیا جائے تو اصول توجیہ (PRINCIPLE OF EXPLANATION) بن جائے ۔ اس توجیہ سے کچھ عملی فوائد بھی برآمد ہوتے ہیں ۔ یہ سائنس کے وہ اثرات ہیں جو عملی زندگی میں کار آمد ثابت ہوئے ہیں ۔ SCIENTIFIC KNOWLEDGE کے ان لوازم کو طبیعات (PHYSICS) کے حوالے سے سمجھیں تو کہہ سکتے ہیں کہ طبیعات کا موضوع مادی مظاہر ہیں ۔ ان کا وجود تسلیم کیا جائے تو ان کا علم حاصل ہو سکے گا ۔ مثلاً اجسام مادی ، ان کی نسبت مسئلہ یہ ہوگا کہ مادی جسم حرکت کیسے کرتا ہے ۔ اس مسئلے کو حل کرنے کا طریقہ مشاہدہ اور تجزیہ ہے ۔ طبیعات کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ مظاہر طبیعی (مدلولات) کو مشاہدے سے جمع کرے ۔ پھر ان کی گروہ بندی (CLASSIFICATION) ، کرے ، مثلاً ٹھوس (SOLID) سیال (LIQUID) اور بخارات (GASES) میں اور تیسرے ان کی توجیہ کرے ۔ توجیہ کے لئے جو مقولات ہیں وہ یہ ہیں :

مادہ بحیثیت جوہر (SUBSTANCE) ، خواص (PROPERTY) ، مقدار (QUANTITY) ، علت (CAUSE) ، معلول (EFFECT) ، حرکت (MOVEMENT) ، مکان (SPACE) ، زمان (TIME) ، قوت (FORCE, POTENTIAL, KINETIC) ، عدد (NUMBER) وحدت (UNITY) اور تعلیل کے لئے جو مفروضہ طبیعات کا ہے وہ میکانی علیت کا مفروضہ (HYPOTHESIS OF MECHANICAL CAUSATION) ہے کہ جسم اپنی جگہ ساکن ہے اور صرف اسی وقت حرکت کرتا ہے جب کوئی بیرونی موثر اسے اپنی جگہ سے ہٹائے ۔

SCIENTIFIC FORM OF KNOWLEDGE کی اس تمثیل پر ہمیں غور کرنا ہوگا کہ

SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE کیا ہے ؟

مذہب زندگی کے ہر پہلو کو محیط ہے اس لئے مذہب کا موضوع زندگی ہے ، لہٰذا سوال یہ ہے کہ زندگی کیا ہے ۔ زندگی بالفعل اور بالقوہ کچھ چیز ہے ۔ بالفعل کچھ چیز ہونے کی حیثیت سے اس کی ہستی ہے اور بالقوہ کچھ چیز ہونے کے اعتبار سے یہ مستقبل میں کچھ بن جانے کے امکان کے ساتھ تبدیل ہو رہی ہے اور اس حیثیت سے یہ عمل ہے ، پیدائش ہے ، تخلیق ہے اور ترقی ہے ۔ بحیثیت عمل کے اسے اس حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جس کی سمت یہ بڑھ رہی ہے اور عروج و زوال اور فنا کی مصداق ہے ، بحیثیت پیدائش کے جو نتائج یہ پیدا کرتی ہے ان کے حوالے سے اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے ۔ بحیثیت تخلیق کے اس کا جائزہ پیدائش میں جدت و ندرت کے خصائص کی بناء پر لیا جاسکتا ہے اور بحیثیت ترقی کے اس کی پیمائش اس پیمانے سے ہو سکتی ہے کہ یہ کس حد تک بہ تدریج اپنے مقصد سے قریب تر ہوتی جاتی ہے لہٰذا زندگی حرکت ہے اور حرکت اس وقت ممکن ہے جب جزواً ماحول کے ساتھ سازگاری اور مسلسل منصوبہ بندی جاری رہے اور سازگاری اور منصوبہ بندی کشمکش اور تصادم سے دو چار ہوتی ہے جس میں کامیابی اور ناکامی مضمر ہے ۔

زندگی ایک ایسی حرکت ہے جو کسی مقصد کی سمت میں بڑھ رہی ہے ۔ یہ حرکت ابعاد مکانی و زمانی میں واقع ہوتی ہے ۔ لہٰذا یہ اپنے کردار میں تاریخی ہے اور بحیثیت عمل کے ، حق و باطل کہہ کر اور بحیثیت حقیقت کے وجود و نمود کہہ کر اس کا جائزہ لیا جاتا ہے ۔

زندگی اپنی نیرنگی اضافات میں نجی اور عوامی بھی ہے، ذہنی اور عملی بھی ہے جس کی صفات میں ایمان اور بصیرت داخل ہیں اور اس کے مختلف پہلو ہیں ۔ مثلاً انفرادی ، اخلاقی ، عمرانی ، معاشی ، سیاسی ، ثقافتی ؛ لہٰذا اس کے مضمرات میں عوام ، قوم اور ثقافت داخل ہیں جن کی جدوجہد تاریخ میں واقع ہوتی ہے ، جس میں بنیادی اور انتہائی حقیقی فضائل کی جانب اشارات پائے جاتے ہیں ، جن میں اصول اور معیار بھی مضمر ہیں ۔

چونکہ فرد بغیر معاشرے کے وجود میں آسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے نہ ترقی کر سکتا ہے ، اس لئے معاشرہ ضروری ہے اور معاشرہ بغیر اخلاق اور معیشت کے نا ممکن ہے اور اخلاقی صحت مندی اور معاشی عدل کے لئے روایت ضروری ہے ۔ لہٰذا انفرادی ، اخلاقی ، معاشرتی ، معاشی اور سیاسی زندگی کے مختلف پہلو ہیں ۔ SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون سا مقصود ہے جس کے حوالے سے مذہب زندگی عطا کرتا ہے ؟

وہ مقصود ایک ایسا معاشرہ ہے جو نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو ۔

اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو ۔

جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں ۔

لہٰذا مذہب کا سائنٹیفک علم یہ جاننا چاہتا ہے کہ :

افراد ، معاشرہ کیسے بن سکتے ہیں ؟

اخلاقی جدوجہد کرنے والے کیسے بن سکتے ہیں ؟

روحانی الذہن کیسے بن سکتے ہیں ؟

فرد اور معاشرہ خوف و غم سے محفوظ کیونکر ہو سکتے ہیں ؟

اس مسئلے کو حل کرنے کا منہاج یا طریقہ کیا ہے ؟

افراد کے معاشرہ بننے میں ان کی خودغرضی حائل ہے ۔ جب تک خودغرضی موجود ہے افراد معاشرہ بن ہی نہیں سکتے اور خودغرضی سے دست بردار ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ترکِ خودغرضی سے سب جائز مفادات پورے نہ ہونے لگیں ۔ اولاً خودغرضی کا ترک کرنا اس وقت ممکن ہوگا جب ہر فرد کا محرک عمل اس معیار کے حوالے سے لَا یُؤمِنُ اَحَدُکُم حَتّٰی یُحِبَّ لِاَخِیہِ مَا یُحِبُّ لِنَفسِہ (تم میں سے کوئی شخص اس وقت

تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک اپنے بھائی کے لئے وہی پسند نہ کرے جو اپنی ذات کے لئے پسند کرتا ہے) اخلاقی حکم کی پرخلوص تعمیل نہ بن جائے اور ثانیاً جب تک افراد میں یکسانیٔ کردار کی بنا پر عمرانی وحدت کا شعور پیدا نہیں ہوتا ۔ افراد کے مجموعے کا نام معاشرہ نہیں ہو سکتا ؛ لہٰذا ارکانِ اسلام یعنی اقرار توحید و رسالت ، صلوٰۃ ، زکوٰۃ صوم اور حج کے ذریعہ یکسانیٔ کردار پیدا کی جاتی ہے اور یہ یکسانیٔ کردار ، عمرانی وحدت کے شعور کی اساس کی حیثیت رکھتی ہے ۔ محرک عمل دو ہی ہو سکتے ہیں :

مفاد طلبی یا مطالعہ حقوق اور (۲) ایتائے حقوق یعنی فرائض کی بجا آوری ۔ جس معاشرے میں مطالعہ حقوق پر اصرار کیا جاتا ہے ، اس میں حقوق کا تصادم کبھی رفع نہیں ہو سکتا ، کیونکہ حقوق طلب کرنے والا جس سے حقوق طلب کرتا ہے اسے ظالم و غاصب سمجھتا ہے اور جس سے حقوق طلب کئے جاتے ہیں وہ حقوق طلب کرنے والے کو فساد انگیز اور بے نظامی پیدا کرنے والا سمجھتا ہے ، اور حقوق کا تصادم کبھی ختم نہیں ہو سکتا ۔

۲ :۔ چونکہ اسلام ایک ہم آہنگ ، منظم اور منضبط معاشرہ پیدا کرنا چاہتا ہے ، اس لئے فرائض کی بجا آوری پر اصرار کرتا ہے اور انہی افراد کو ارکانِ معاشرہ کی حیثیت سے قابل قبول سمجھتا ہے جو اخلاقی جدوجہد کرنے والے ہوں اور روحانی الذہن ہوں ۔ اس لئے حق و باطل کا تصادم افراد کو باور کراتا ہے کہ غلبۂ حق کی شرط اخلاقی فضائل سے متصف ہونا ہے اور فضائلِ اخلاق پر اصرار ؛ یعنی اخلاقی مثال پرستی اور جو مؤثرات باطنی یقین کو مضمحل کرنے کا موجب ہیں ، ان کا ازالہ اپنی باطنی کیفیات کے تجزیے سے ہو سکتا ہے بشرطیکہ خارجی مؤثرات پہلے متعین کئے جا سکتے ہوں ۔

صوفیانہ واردات کی احتیاج انسانی زندگی میں پیدا ہی اس لئے ہوتی ہے کہ علم ، اعتقاد اور عمل ہم آہنگ نہیں رہتے ؛ لہٰذا صوفیانہ واردات کے حاصل کرنے اور تفویض کرنے کا طریقہ کیا ہو ۔ یہی طریقہ SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE متصور ہوگا ، اور یہ طریقہ اس لحاظ سے متعین ہوگا کہ عقیدے ، علم اور عمل میں تضاد ، عقیدے اور علم کے درمیان تضاد سے پیدا ہوا ہے یا عقیدے اور عمل کے درمیان تضاد سے ۔ بصورتِ اوّل مذہبی واردات کے ذریعے تضاد کو رفع کرنے کی

صورت یہ ہوگی کہ وجدان کو ذریعہ علم حقیقت مان کر بندے اور خدا کے درمیان نسبت کا ادراک کیا جائے ۔ اس سے جو واردات میّسر آئے اس کے تجزیے سے کتاب و سنّت کو معیار مان کر عقائد کے بارے میں رائے قائم کی جائے اور اس کے حوالے سے عقائد کے بارے میں علمی قضیوں کی تصحیح کی جائے ۔ بصورتِ دوم عقیدے اور عمل میں جو تضاد تزکیہ نہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے اس کی اصلاح تزکیے کے ذریعہ کی جائے ۔ تزکیے کی شرط یہی ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقاصد کے لئے دوسروں کی زندگی میں آسانی پیدا کرنے کے لئے اپنا مال خرچ کیا جائے اور معاشی نشو و نما کی راہ کھولی جائے ۔

کیا سائنس فلسفے اور (۱۸) مذہب میں ہم آہنگی (ساز گاری) پیدا کرنے سے وہ احتیاج پوری ہو سکتی ہے ، جو مذہبی علم کے علمی نظام سے پوری کرنی مقصود ہے ؟

ہم آہنگی سے یہ احتیاج صرف اس صورت میں پوری ہو سکتی تھی جب سائنس ، فلسفے اور مذہب کا مسئلہ تو ایک ہی ہوتا اور جوابات متضاد ہوتے مگر مذہب کا مسئلہ تو یہ ہے کہ زندگی اپنے انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں نمونہ کمال کے مطابق ڈھلے کیوں کر ، اور سائنس کا مسئلہ یہ ہے کہ حقیقت اپنے طبیعی پہلو میں کیا ہے ؟ (طبیعات)

حقیقت کے نامی پہلو کی ماہیئت کیا ہے ؟ (حیاتیات) اور حقیقت کے نفسی پہلو کی ماہیئت کیا ہے؟ (نفسیات) اور حقیقت من حیث الکل کی ماہیئت اصلی کیا ہے ؟ (فلسفہ) اگر سائنس اور فلسفے کے مسائل کا صحیح ترین جواب حاصل ہو جائے تو بھی مذہب کا یہ مسئلہ کہ زندگی انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں نمونۂ کمال کے مطابق کیسے ڈھلے ، اپنے حل کے لحاظ سے تشنۂ تکمیل ہی رہے گا ۔

(۱۹)

البتہ اس مسئلہ کی کہ مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ (تماری تخلیق اور تمہارا دوبارہ اٹھانا محض ایک نفس (کے پیدا کرنے اور دوبارہ اٹھانے) کی طرح ہے ۔ لقمان ۳۱ : ۲۸) ۔ تجربی توثیق و شہادت کیسے میّسر آئے ؟ یہ ایسا مسئلہ ہے جو SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE ہی سے حل ہو سکتا ہے ۔ فلسفے اور مذہب

میں ساز گاری پیدا کرنے سے حل نہیں ہو سکتا ۔

زندگی عبارت ہے با مقصد عمل سے ۔ اگر مقصود سے صرف نظر ہو جائے تو موت اور زندگی برابر ہو جاتی ہے ۔ اور اجتماعی زندگی پر بھی بے مقصدی سے موت وارد ہوتی ہے ۔ اگر حیاتِ اجتماعی کے اندر ایسا مقصد عالی پیدا کر دیا جائے جو منظم جدوجہد اور منضبط کردار پیدا کر دے تو دوبارہ زندگی اسی طرح میسر آسکتی ہے جیسے انفرادی زندگی مقصد کا شعور پیدا کر کے دوبارہ حرکت میں آجاتی ہے اور اپنی راہ کے موانع پر غالب آتی جاتی ہے ۔

افراد خودغرضی میں مبتلا رہیں تو اجتماع نہیں بن سکتے ۔ افراد کے اجتماع بننے کی شرط یہ ہے کہ خودغرضی سے نجات پائیں اور متحدہ مقصد کے حوالے سے یکسانی کردار اور عمرانی وحدت کا شعور پیدا کریں ۔ وہ خودغرضی سے تب نکل سکتے ہیں جب ہر فرد فرض کی بجاآوری کو محرک عمل بنائے ۔ فرض کو محرک عمل بنانے کی شرط ہے ، تزکیہ ۔

تزکیہ میسر آئے تو فرض کی بجاآوری کا محرکِ عمل ہونا ممکن ہے ۔ ہر فرض کے جواب میں ایک حق ہے ۔ فرض عبارت ہے ۔ کسی حکم کے واجب التعمیل ہونے کے شعور سے ، اور حق نام ہے کسی مفاد کے واجب التکمیل ہونے کے شعور کا اور حق اور فرض باہمدگر مربوط ہیں ۔ جب حقوق کی ادائیگی پر اصرار محرک عمل ہو تو افراد معاشرہ بن جاتے ہیں ۔ اس میں کامیابی کا انحصار جس طریق کا ہے اس کی نشاندہی سوال نمبر ۱۰ کے تحت مل جائے گی ۔

(۲۰ ۔ ۲۱)

SCIENTIFIC FORM OF RELIGIOUS KNOWLEDGE کے تحت کلاسیکی طبیعیات کے تصورات بیان کئے جا چکے ہیں ۔ جدید طبیعیات نے ان تصورات میں جو تبدیلی پیدا کی ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ طبیعیاتی مقولات کا مفہوم کلاسیکی طبیعیات میں عقل کے حوالے سے متعین ہوتا تھا ۔ مثلاً یہ کہ اعراض کو مجتمع رکھنے کے لئے ایک اصول ضروری ہے ۔ جسے جوہر (SUBSTANCE) سے تعبیر کیا گیا تھا ۔ آئین اسٹائین نے طبیعیات کے مقولات (CATEGORIES) کے معنی حسیت کے اصول پر متعین کرنے کے نتیجے میں یہ تبدیلی پیدا کی کہ جوہر کو "سلسلۂ واقعات" (SERIES OF EVENTS) سے تعبیر کیا ۔ اور

علت و معلول (CAUSE & EFFECT) جو عقل کے تصورات تھے انہیں حواس سے اخذ ہو سکنے کی بنا پر رد کر دیا اور علّت (CAUSE) کو "مقدم" (ANTECEDENT) اور معلول (EFFECT) کو 'مؤخر' (CONSEQUENT) کہنے پر اصرار کیا، کیونکہ حواس سے اتنا ہی پتہ چلتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ تو ضرور ہوا کہ علم یقینی پر اصرار نہیں کیا جا سکتا، بے یقینی میں اضافہ ہوگیا۔ اس کے علاوہ طبیعیات کے دو اور مقولوں (CATEGORIES) کے باب میں یہ کہنا کہ زمان و مکان (SPACE - TIME) دو نہیں، بلکہ زمان ـ مکان (SPACE TIME) کہنا زیادہ صحیح ہے، اور یہ کہ دونوں اضافی ہیں مگر یہ بات بھی محلِ نظر ہے۔ زمان و مکان باہمدگر اضافی ہیں یا ناظر کے تعلق میں اضافی ہیں۔ دشواری یہ ہے کہ مکان (SPACE) تو سہ ابعادی ہے اور اس کے ساتھ (REVERSIBLE) ہے؛ یعنی ہر طرف سے ابتدا کی جا سکتی ہے اور زمان غیر منقلب (IRREVERSIBLE) ہے یعنی سمت معکوس میں حرکت زمانی ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ عصرِ حاضر کی صنعتی تہذیب کا سب سے بڑا کمال اس کی تیز رفتاری ہے اور یہ ابھی تک نیوٹن ہی کے تصورات زمان و مکان پر انسانی تصرف میں ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ جب زمان و مکان کی اضافیت ٹیکنالوجی میں سرایت کرے گی تو انجام کیا ہوگا۔

(۲۲)

اس میں شک نہیں کہ جوہری توانائی کی ریسرچ میں یہ طے پایا کہ مادّہ قوت میں، اور قوت مادّے میں تبدیل ہو سکتی ہے مگر منفی اور مثبت قوت کے نظام سے بالاتر کوئی اخلاقی قانون نہ ہو تو صرف مادے کی تغیر پذیری سے سائنس اور مذہب میں کوئی قابل توجہ ہم آہنگی پیدا نہیں ہوتی اور کسی اخلاقی یا الٰہی قانون کی جستجو طبیعیات کا مسئلہ نہیں۔ یہ اختلاف اس وقت رفع ہو سکے گا جب طبیعیات، حیاتیات، نفسیات کے مفروضات (HYPOTHESES) کے درمیان تضاد و تخالف رفع کرنے کے لئے ایک ایسا مابعد الطبیعی مفروضہ وضع کیا جا سکے جس کے حوالے سے اور سب مفروضات یعنی میکانی علیت (MECHANICAL CAUSATION)، ارتقاء (EVOLUTION) اور غائی علیت (PURPOSIVE CAUSALITY) کے تضاد و تخالف کو رفع کیا جا سکے۔

اس میں شک نہیں کہ فلسفے میں کوئی خیال حرف آخر نہیں ہو سکتا، کیونکہ فلسفہ

اور علوم اور اقدارِ کاملہ کے علاوہ باقی اقدار ارتقاء پذیر ہیں اور ان کے ارتقاء کی تکمیل کا رخ یہ ہے کہ وہ اقدارِ کاملہ (اخلاق ، مذہب ، اور پیغمبرانہ وحی کے علم) کے ساتھ ہم آہنگی کی جانب نشوونما پائیں ۔

علامہ اقبال اور مذہبی وقوف کی علمی صورت

مذہبی علم کی علمی صُورت کی احتیاج

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں جو "اسلامی الہیات کی تشکیل جدید" پر مشتمل ہیں ، فرد اور جماعت ، اخلاق اور معیشت ، مذہب اور سیاست ، روحانیت اور سائنس کے درمیان ہم آہنگی نمایاں کرنے کے لیے مذہبی علم کی علمی صورت گری کی ضرورت محسوس فرمائی تھی اور اس کی بنیاد علم اور مذہب کی تطبیق پر رکھی تھی جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں کے فلسفیانہ فکر کی روایت بھی تطبیق ہی کی رہی تھی (۱) ۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے یہ موقف اختیار کیا تھا کہ مذہب و فلسفہ اور شعر عالیہ ایک ہی مسئلے کو حل کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہ ان تینوں میں علم ہی کا مسئلہ ہے؛ لہٰذا اس مسئلے کے مذہبی ، فلسفیانہ اور شاعرانہ جوابات کا ہم آہنگ ہونا ضروری ہے ۔ یہ ضرورت اس لیے پیش آئی کہ تاریخی انقلاب کے نتیجے میں جو تبدیلی مؤثرات زندگی (علم ، اخلاق ، مذہب ، معاشرت ، معیشت ، سیاست اور بین الاقوامی زندگی) میں رونما ہوئی تھی ، اس کے نتیجے میں علم (سائنس) اور مذہب کے تقاضے ، انفرادی زندگی کے اخلاقی تقاضے اور اجتماعی زندگی کے معاشی اور سیاسی تقاضے ، دور غلامی میں امن و عافیت اور آزادی حاصل کرنے کے تقاضے ایک دوسرے سے متصادم نظر آنے لگے تھے ۔ ان کے درمیان ہم آہنگی اور سازگاری تطبیق ہی سے پیدا ہو سکتی تھی ۔ ہمارے ہاتھ سے علمی لیاقت چھن گئی تھی اور چونکہ انسانی استعداد کے زائیدہ علم و فکر کی نشوونما اقدام و خطا کے انداز میں ہوتی رہتی ہے؛ اس لیے بے اندازہ تغیرات رونما ہو گئے تھے جنہوں نے زندگی کے مختلف پہلوؤں میں تضاد پیدا کر دیا تھا اور ان حالات میں انسانی شخصیت کی نشوونما اور اجتماعی زندگی کی تنظیم کے لیے فکری سطح پر ہم آہنگی ضروری ہو گئی تھی اور ہم خود

اپنی دور مابعد رسالت کی تاریخ کے ہر مرحلے پر صرف تطبیق ہی کرتے چلے آئے تھے جبکہ تطبیق صرف ہمارے ہی فلسفیانہ فکر کی روایت نہ تھی بلکہ فلسفیانہ فکر کے ہر دور کی روایت تطبیق ہی رہی تھی، اس لیے افکار میں تطبیق ضروری ہو گئی تھی۔ یہی ان خطبات کا مقصد تھا۔

تطبیق کا جواز

تطبیق ہی کے لیے سقراط نے عقلیت اور سوفسطائیت میں تطبیق کر کے یہ موقف اختیار کیا کہ مابعد الطبیعیات سے دستبردار ہو کر اخلاقیات کی جستجو کی جائے۔ افلاطون نے ماقبل سقراط عقلیت کا موقف اختیار کیا تھا۔ ارسطو نے سقراط کی تنقید اور افلاطون کی عقلیت کے درمیان تطبیق ہی کی سعی کے نتیجے میں عقلیت کو صحیح سمجھا تھا۔

فلاطینوس (Plotinus) نے افلاطون کی عقلیت اور مسیحیت کی تثلیث کے درمیان تطبیق کے نتیجے میں "ہمہ اوست" کا موقف اختیار کیا تھا۔ فارابی نے "الجمع بین الرائین" میں افلاطون اور ارسطو کے درمیان تطبیق کی کوشش کی تھی۔

مسلمانوں کی پوری فکری تاریخ، علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ میں تطبیق ہی کی تاریخ ہے بلکہ اس میں اس حد تک غلو کیا گیا تھا کہ علم بالوحی، کو انسانی استعداد کے زائیدہ علم ہی سے سازگار رہنانے کی کوشش کی جاتی رہی تھی اور علوم القرآن کے نام سے ہر تصنیف میں اسلامی استعداد ہی کے زائیدہ علوم کو قرآن سے اخذ کیا جاتا رہا اور جو نشاندہی یُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (کہ رسول اللہ تمہیں وہ سکھاتے ہیں جو تم نہیں جان سکتے۔ (بقرہ : ۱۵۲) میں کی گئی ہے گویا وہ رہنمائی قرآن میں تھی ہی نہیں۔ قرآنی علم کو مابعد الطبیعیاتی علم سمجھ کر شعور علمی کے مقولات (Categories) وجود و عدم، ذات و صفات، علت و معلول، محدود و لا محدود، قدیم و حادث اور واجب و ممکن ہی کے حوالے سے شعور مذہبی میں مضمر حقائق کو سمجھنے کی بدولت شعور علمی کے توحید (Unification) کا تقاضا تو پورا کیا جاتا رہا مگر شعور علمی سے ویسا ہی شدید مطالبہ یعنی امتیازات کو ملحوظ رکھنے کا تقاضا نظر انداز کیا جاتا رہا۔ اس کے نتیجے میں غایات اور ان کے حاصل کرنے کے لئے لائحہ عمل سے توجہ ہٹتی چلی گئی اور ہم بے مقصدی میں مبتلا ہوتے چلے گئے۔

اگر آج ہم مذہبی علم کی علمی صورت گری کا مطالبہ پورا کرنا چاہیں تو پہلے ہمیں

سائنسی علم کی علمی صورت گری کی شرائط متعین کرنا ہوں گی۔ پھر ہم مذہبی علم کی صورت گری کر سکیں گے۔

مذہبی علم کی علمی صورت کی شرائط

سائنسی علم کے علمی معیار پر پورا اترنے کی شرائط یہ ہیں:

ا۔ ہر سائنس کا ایک موضوع ہو جو دوسری سائنسوں کے موضوعات سے مختلف ہو، جیسے طبیعیات کا موضوع طبیعی مظاہر، حیاتیات کا موضوع نامی مظاہر، نفسیات کا موضوع شعوری مظاہر۔

۲۔ ہر سائنس کا ایک مسئلہ ہو جسے وہ اپنے موضوع کو سمجھنے کے لئے بصورت سوال پیدا کرے اور اسے حل بھی کرے، جیسے عالم غیر نامی (Inorganic) میں حرکت کیوں کر واقع ہوتی ہے؟ مظاہر نامی میں تغیرات کیسے رونما ہوتے ہیں اور شعوری مظاہر میں مختلف کیفیات شعور کیسے پیدا ہوتی ہیں؟

۳۔ ہر سائنس کے مسئلے کا حل کسی منہاج (Method) کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ جیسے طبیعیات کا مسئلہ مشاہدے اور تجربے سے اور نفسیات کا مسئلہ، مشاہدہ باطن سے حل کیا جاتا ہے۔

۴۔ چونکہ کوئی سائنس اپنی جستجو کو منتہائے فکر انسانی تک نہیں لے جا سکتی، اس لیے ہر سائنس بعض اصولوں کو بے چون و چرا تسلیم کر کے آگے بڑھتی ہے۔ طبیعیات کی رو سے طبیعی مظاہر کا حقیقت ہونا مسلم ہے، حیاتیات کی رو سے مظاہر حیات حقیقت میں اور نفسیات کی رو سے شعوری کیفیات کو بطور واقعہ ہونے تسلیم کر کے چلنا ضروری ہے۔

۵۔ ہر سائنس کا سہ گونہ وظیفہ ہوتا ہے (الف) مشاہدے سے مدلولات کا جمع کرنا (ب) ان کی گروہ بندی (Classification) اور (ج) توجیہ و تعلیل جس کے لیے ہر سائنس کے اپنے اپنے مقولات (Categories) یا بنیادی تصورات ہوتے ہیں جن کے تحت سوالات کو منتظم کیا جاتا ہے، جیسے طبیعیات کے مقولات میں مادہ بحیثیت جوہر، خالصیت، کمیت، علت، معلول، حرکت، قوت، زمان، مکان، عدد اور وحدت شامل ہیں اور حیاتیات کے مدلولات جیسے انجذاب، نمو، جزو سے کل کی اور کل سے جزو کی پیدائش، انفرادیت، از خود حرکت (Spontanety) وغیرہ اور نفسیات کے مقولات جیسے شعور

جذبہ، ارادہ، ادراک، از خود حرکت، مقصدیت (Purposiveness) وغیرہ۔
۶۔ ہر سائنس کا کوئی مفروضہ ہونا چاہیے جس سے وہ اپنے مدلولات کی توجیہ کرے۔ طبیعیات کا مفروضہ میکانکی علیت (Mechanical Causation) کا مفروضہ ہے کہ ہر غیر نامی وجود اپنی جگہ پر ساکن رہتا ہے اور تب ہی حرکت میں آتا ہے جب اسے کوئی بیرونی موثر ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطہ مکانی تک اور ایک لمحہ زمانی سے دوسرے لمحہ زمانی تک منتقل کر دے، مگر یہ مفروضہ صرف غیر نامی دائرے میں واقع ہونے والی حرکت کی توجیہ کر سکتا ہے، اس کے باہر نہیں اور عالم نامی میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان کی توجیہ صرف مفروضہ ارتقا (Hypothesis of Evolution) سے کی جا سکتی ہے اور یہ مفروضہ نامی یا شعوری مظاہر کی توجیہ کے لیے اختیار نہیں کیا جا سکتا اور شعور کی دنیا میں تمام مظاہر کی توجیہ غائی علیت (Purposive Causality) کی بنیاد پر کی جا سکتی ہے۔

فکر اقبال میں ارتقائی پہلو

یہ سب شرائط پورے ہونے سے طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کو علمی نظاموں کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ مذہبی علم کی سائنسی معیار پر تشکیل کے لیے اگر اس انداز کی شرائط پوری نہ ہوں تو یہ تقاضا پورا نہیں ہو سکتا اور علامہ اقبال کی نسبت یہ رائے صحیح نہیں ہو سکتی کہ وہ تادم آخر حسیت (Empiricism) اور اسلام کے درمیان تطبیق (Reconciliation) ہی کو مذہبی علم کی علمی صورت سمجھتے رہے ہوں خصوصاً اس صورت میں جب ان کے شعور پر ایک روحانی واردات کی صورت میں یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی تھی جسے وہ یوں بیان فرماتے ہیں:

شبے پیش خدا بگریستم زار
مسلمانان چرا خوار اند و زار اند
ندا آمد نمی دانی کہ این قوم
دلے دارند و محبوبے ندارند

جس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں کا زوال "بے مقصدی" کی وجہ سے ہے ار جب انہوں نے ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے خطبہ صدارت میں مسلمانوں کے سامنے ایک ایسا سیاسی نصب العین بھی پیش کیا جو ان حالات میں حیات بخشی کا موجب ہو سکتا تھا تو کیسے ممکن ہے کہ اپنے ہی فرمانے کے مطابق حصول نصب العین کی خاطر عمل پر زور دینے

والی کتاب کی طرف متوجہ نہ ہوئے ہوں ؟

فرمایا :

کسی قوم کے اٹھنے، بیدار ہونے، جدوجہد کر کے کامیاب ہونے سے پہلے کے تقاضے یہ ہیں کہ کوئی قوم کیسے بنے تا کیسے اٹھائی جائے اور کامیابی کی ضمانت کیا ہے ؟

اور کامیابی کے بعد کے تقاضے یہ ہیں کہ

زوال سے محفوظ کیسے رہے گی ؟ اسباب زوال کیا ہیں ؟ اور ان کا ازالہ کیسے ہو گا ؟ اور زوال پذیر ہو جانے کے بعد کے تقاضے یہ ہیں کہ زوال کیا ہے ؟ از سر نو قوم کیسے بنے ؟ کیسے اٹھائی جائے اور کامیابی کی ضمانت کیا ہے ؟

اگر ہم نے ان مسائل کی طرف توجہ نہیں کی تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ علامہ اقبال مذہبی علم کی علمی صورت گری، فلسفہ، سائنس اور مذہب کے درمیان معذرت کو شانہ ہم آہنگی ہی میں تلاش کر رہے ہیں چاہے یہ مسلمانوں کے فلسفیانہ فکر کی روایت ہی کیوں نہ رہی ہو۔

قرآن مجید کو فکر سے زیادہ عمل پر اصرار ہو تو مذہبی علم کی علمی صورت گری کی ایک شرط تو یہ ہو گی کہ علم اور عمل کے درمیان امتیازات کو سمجھا جائے۔ علم کا موضوع، حقیقت ہے جسے سمجھنا درکار ہے اور عمل کا موضوع، مقصود ہے جسے پانا درکار ہے۔ علم کا مسئلہ یہ ہے کہ حقیقت کیا ہے اور عمل کا مسئلہ یہ ہے کہ مقصود حاصل کیسے ہو ؟ علم کی ابتدا شک سے ہوتی ہے جبکہ عمل کی ابتدا یقین سے۔ علم میں فکر کو اہمیت حاصل ہے اور عمل میں ارادہ اہم ہے۔ علم کا بنیادی تصور جبر ہے اور عمل کا بنیادی تصور اختیار ہے۔ علم کا وظیفہ توجیہ و تعلیل ہے، عمل کا وظیفہ تخلیق و تجدید ہے۔ علم کے تضمنات یہ ہیں کہ ایک طرف ناظر ہو۔ دوسری طرف منظور ہو۔ ناظر میں علم کی استعداد ہو اور منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آسکے۔ عمل کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف فعال عامل ہو، دوسری طرف مقصود ہو، حصول مقصد کی راہ میں رکاوٹ ہو یعنی مزاحمت اور فعال عامل کی جانب سے مزاحمت کی مزاحمت ہو۔ علم کا جائزہ صحیح اور غلط کہہ کر لیا جاتا ہے اور عمل کا جائزہ حق و باطل کہہ کر لیا جاتا ہے۔

قرآنی ہدایت، غایت کا تعین لائحہ عمل اور ایصال الی

المصلوب سے عبارت ہو اور قرآن کافروں پر لا هُدًى وَّلا کِتٰبٍ مُّنِيْر کہہ کر یہ طنز کرتا ہو کہ ان کے پاس وہ واضح نصیب العین ہے نہ اس کے حصول کا ضامن لائحہ عمل : تو پھر قرآن ہی سے یہ مطالبہ پورا ہونا چاہئے کہ جس فطرت انسانی کی نسبت اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

فطرة اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا اس کی نشوونما کیسے ہوگی۔

فطرت انسانی کا یہ پہلو انسان کی بالقوۃ فطرت ہے جو فجور و تقویٰ کے امتیاز، ربوبیت کے اقرار، اپنے نفس کی بصیرت اور امانت کی ذمہ داری کے احساس پر مشتمل ہے۔ یہ ایک قلبی استعداد ہے جو نشوونما نہ پاسکے تو اس کا عدم اور وجود برابر ہو جاتا ہے۔

انبیاء کی بعثت اسی لیے ہوتی رہی تھی کہ اسے نشوونما دے کر ایسی زندہ طاقت بنا دیا جائے جو جبلی داعیات، طبعی خواہشات اور نفسانی تقاضوں پر مشتمل بالفعل فطرت انسانی کو منضبط کر کے منقاد بنائے رکھے۔ بالفعل فطرت کا بالقوہ فطرت کی نشوونما میں مزاحم ہونا ہی اس کی نشوونما کی ایک سازگار شرط ہے۔

علم بالوحی سے فطرت انسانی کے تقاضوں کی تکمیل کی دوسری شرط یہ ہے کہ علم بالوحی سے جن مسائل کا حل مطلوب ہے، انہیں انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے مسائل سے متمیز کر کے علم بالوحی اور انسانی علم کے درمیان امتیازات کو پیش نظر رکھا جائے۔ چونکہ علم بالوحی اور انسانی استعداد کے زائیدہ علم (جن میں بیشتر دینی علوم بھی داخل ہیں) کے درمیان امتیاز پیش نظر نہیں رہا، اس لئے علم بالوحی کی جگہ انسانی استعداد کے زائیدہ علوم نے لے لی اور وہ عملاً بالوحی کا بدل بن گئے۔

علم بالوحی انسان کو اس نقص کی تلافی کے لیے عطا کیا گیا تھا جو انسانی علم کی نشوونما کے تکمیل پذیر نہ ہونے کی صورت میں اس کی کامیابی میں حائل تھا۔ انسانی استعداد کا زائیدہ علم اس استعداد کے نشوونما پانے کا نتیجہ ہے جو انسان میں ودیعت کر دی گئی تھی جس کی نشاندہی اس آیت میں کی گئی ہے۔

عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا (اور اس نے آدم کو سب (چیزوں) کے نام سکھائے۔ (البقرہ: ۳۱)

علم بالوحی اور انسانی علم میں امتیاز

۱۔ علم بالوحی امکان خطا سے اور عدم تکمیل کے نقص سے بالاتر ہے۔ خلاف اس کے انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی نشوونما اقدام و خطا (Trial and Error) کے انداز میں ہو رہی ہے۔

۲۔ علم بالوحی ہمیشہ سے کامل ہے اس لیے تغیر ناپذیر ہے۔ خلاف اس کے انسانی علم معرض ارتقاء میں ہے جس کی نشوونما ابھی تک انجام کو نہیں پہنچی۔

۳۔ علم بالوحی کا موضوع نصب العین اور اسے حاصل کرنے کا لائحہ عمل ہے۔ خلاف اس کے انسانی علم کے موضوع محسوسات ہیں۔

۴۔ علم بالوحی کا مسئلہ اخلاق کے بارے میں یہ ہے کہ زندگی اخلاقی فضائل کے نمونہ کمال کے مطابق ڈھلے تو کیونکر؟ خلاف اس کے انسانی علم (اخلاقیات) کا مسئلہ یہ ہے کہ فضائل اخلاق کیا ہیں؟ ان کا معیار کیا ہے اور ان کی مابعد الطبیعیاتی اساس کیا ہے؟

۵۔ علم بالوحی کا مسئلہ معاشرے کے بارے میں یہ ہے کہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی اخلاقی جدوجہد کرنے والے روحانی الذہن افراد پر مشتمل ایسا معاشرہ وجود میں کیسے لایا جا سکتا ہے جس کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں۔ انسانی علم، عمرانیات کا مسئلہ یہ ہے کہ معاشرہ کیا ہے اور کیوں وجود میں آتا ہے اور کیسے زوال پذیر ہوتا ہے؟

۶۔ علم بالوحی کا معاشی مسئلہ یہ ہے کہ عادلانہ معیشت پیدا کرنے کے لیے معاشی تخلیق کی جدوجہد میں تعطل (Deadlock) کو کیسے رفع کیا جائے اور انسانی علم (معاشیات) کا مسئلہ یہ ہے کہ تخلیق دولت کا نظام کیا ہے؟ اسے معاشی عدل سے کوئی غرض نہیں۔ تخلیق دولت کا نظام طریق پیداوار سے متعین ہوتا ہے جو گلہ بانی، تجارت، زراعت، جاگیرداری رہا ہے اور صنعت، خصوصاً مشینی صنعت، نے اسے بہت ہی غیر متوازن کر دیا ہے۔

۷۔ علم بالوحی کا سیاسی مسئلہ یہ ہے کہ فلاحی ریاست وجود میں کیسے لائی جا سکتی ہے اور انسانی استعداد کے زائیدہ سیاسی فکر کا مسئلہ یہ ہے کہ ریاست کیا ہے؟ اس کا وظیفہ کیا ہے اور اس کا آئین کیا ہے؟

۱۔ علم بالوحی کی رُو سے تاریخ کا مسئلہ یہ ہے کہ تخلیق اُمم اور تجدید ملل کیسے ممکن ہے اور انسانی استعداد کے علم تاریخ کا مسئلہ یہ ہے کہ قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کے اسباب کیا ہیں؟

ان امتیازات کے پیش نظر جب سائنسی علم میں یہ خصوصیت نمایاں ہو کہ اس کے نمونہ علم میں یکسانی نتائج کے بارے میں یقین ہو سکے کہ (Scientific Knowledge) کی بنیاد پر اس بصیرت کے حاصل ہونے کی بنا پر کہ کس قانون فطرت سے کیا نتائج پیدا ہوں گے بے خطا پیش بینی ممکن ہو تو علم بالوحی سے جو نتائج پیدا کرنے مطلوب ہوں، ان کے پیدا ہونے کے لیے علم بالوحی ہی سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ انسان کی وہ حالت کیا ہے جسے زندگی کے مختلف پہلوؤں میں بدلنا درکار ہے اور یہ تبدیلی کیسے لائی جا سکے گی۔ اس سلسلے میں علم بالوحی ہی سے یہ بھی طے پانا چاہیے کہ سائنس کے دائرے میں قوانینِ فطرت کی بنیاد پر پیش بینی کے انداز میں مذہبی علم کی علمی صورت گری کے بعد یہ یقین ہونا چاہیے کہ کس عقیدے سے کیا عمل اور کس عمل سے کیا نتیجہ پیدا ہو گا تاکہ اس کی بے خطا پیش بینی کی جا سکے اور زندگی کے زوال کو عروج میں بدلنے کی حتمی، قطعی اور یقینی تدبیر میسر آ سکے۔

مذہبی علم کی علمی صورت کی اساس کا مسئلہ

دراصل مذہبی علم کی علمی صورت گری اس سوال کے جواب پر منحصر ہے کہ کیا انبیاء کی تاریخ نے نوعِ انسانی کو بالعموم اور اُمت مسلمہ کو بالخصوص کوئی ایسی وراثت سپرد کی ہے جس میں ختم نبوت کے بعد دور مابعد رسالت میں امت مسلمہ کے زوال پذیر ہو جانے کے بعد دوبارہ عروج حاصل کر سکنے کی ضمانت ہو؟

یہ وراثت دو ورثوں پر مشتمل ہے جن میں ایک آفاقی ہے اور دوسرا نفسی۔ آفاقی ورثہ قرآن مجید ہے اور انفسی ورثے کی طرف اس آیت پاک میں اشارہ ہے:

وَفِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ

(اور خود تمہارے نفوس میں۔ تو کیا تم دیکھتے نہیں؟ ۔ الذّریت:۲۱)

قرآن مجید پیغمبرانہ دور کے علمی اور عملی کارناموں کی تاریخ ہے اور پہلے ادوار کی تمام کوششوں کے مقابلے میں ہر طرح سے زیادہ جامع اور باکمال بھی ہے اور آخری پیغمبر

کے کارنامے تاریخی حیثیت سے بھی نہایت تفصیل کے ساتھ ہمارے پاس محفوظ ہیں۔

انفسی ورثہ "اخلاقی فضائل" کا تہذیبی لاشعور ہے جو انسان کی بالقوہ فطرت پر مشتمل ہے جسے انبیاء کی تعلیم کے زیر اثر دنیا کے ہر خطے میں تاریخ کے ہر دور میں کسی نہ کسی درجے میں نشوونما حاصل ہوئی ہے۔

فطرت انسانی کے دو پہلو

انسان فطرت اپنے بالفعل اور بالقوہ دونوں پہلوؤں میں عمل ہے، پیدائش ہے، تخلیق ہے اور ترقی ہے۔ بحیثیت عمل کے اسے اس مقصد کے حوالے سے پرکھا جاسکتا ہے جس کی سمت یہ بڑھ رہی ہے اور عروج و زوال اور فنا کی مصداق ہے۔ بحیثیت پیدائش کے اس پر نتائج کے حوالے سے حکم لگایا جاسکتا ہے۔ جو یہ پیدا کرتی ہے۔ بحیثیت تخلیق کے اس کا جائزہ پیدائش میں جدت و ندرت کے خصائص کی بنا پر کیا جاسکتا ہے اور بحیثیت ترقی کے اس کی پیائش اس پیمانے سے ہوسکتی ہے کہ یہ کس حد تک بتدریج اپنے مقصد سے قریب تر ہوتی جاتی ہے۔

فطرت انسانی بالفعل پہلو کے اعتبار سے جبلی داعیات، طبیعی خواہشات اور نفسانی تقاضوں کی تکمیل کے عمل پر مشتمل ہے۔ بالقوۃ فطرت جب نشوونما پاکر ایک زندہ طاقت بننے کی جدوجہد کرتی ہے تو بالفعل فطرت کے تقاضے اس میں مزاحم ہوتے ہیں۔ ان کا مزاحم ہونا نشوونما پانے کی ایک سازگار شرط ہے۔

زندگی کے تین پہلو ہیں۔ انفرادی اور اجتماعی جو معاشرت، معیشت اور سیاست کو محیط ہے۔ اس کے علاوہ بین الاقوامی زندگی میں ہمہ گیر انقلاب کے لیے اس کے ہر پہلو کی نسبت قرآن مجید سے یہ رہنمائی حاصل کرنا ہوگی کہ :

اصلاح طلب خاصیّت کیا ہے ؟

اصلاح پذیری کیسے متصور ہوگی ؟

اصلاح کس نصب العین کے حوالے سے ہوگی ؟

اس کے حاصل ہونے کا لائحہ عمل کیا ہوگا ؟

اس لائحہ عمل کی عملی اساس کیا ہوگی ؟

اس کا معیار کیا ہوگا ؟

اس کا نمونہ کمال کیا ہو گا؟

اور وہ محرک کیا ہو گا جو استقامت دلا دے؟ جدو جہد سے انحراف نہ کرنے دے؟

ہر جدو جہد سے پہلے اک یقین درکار ہے جس کے بغیر جدو جہد نہیں کی جا سکتی۔

اس یقین کی اساس یہ ہے کہ غایت تخلیق کائنات، غایت بعثت اور غایت نزول قرآن ایک ہی ہے اور کائناتی قانون نشوونما، تاریخی قانون تضاد اور سعادت و شقاوت کا ایسا قانون جو ناقابل تغیر اور ناقابل شکست ہوں جنہیں کوئی شیطانی طاقت یا کوئی مفاد پرست جماعت شکست نہ دے سکتی ہو۔ جو باہم گر مربوط ہوں، نتیجہ خیزی کے ضامن ہوں اور جن کی خاصیت قرآن مجید ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً (فاطر: ۴۳)۔ سو تم خدا کی عادت میں ہرگز تبدل نہ پاؤ گے۔

ان کی تشکیل یوں کرتا ہے۔ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِين

ہم (اللہ) نے ہر نبی کے لیے مجرموں میں سے ایک دشمن پیدا کیا (الفرقان ض ۳۲) دشمن پیغمبرانہ دعوت کی مزاحمت کرتا ہے اور مزاحمت کی مزاحمت سے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

اسکا وظیفہ امت کو مقصد سے قریب تر کرتے جانا ہے۔ تاریخی قانون یہ ہے کہ دو گروہ ہوں۔ حزب اللہ اور حزب الشیطان۔ ان کے دو مقاصد ہوں۔ پیغمبرانہ بعثت کے مقصد کا حصول اور مفاد پرستی کی بنا پر پیغمبرانہ دعوت کی مزاحمت۔ ان کی پشت پر دو وفاداریاں ہوں۔ ایک اسلام کی دوسری کفر کی۔ ان کے پیچھے دو منظم ارادے ہوں ایک حزب اللہ کا، دوسرا حزب الشیطان کا۔ ان ارادوں کے درمیان تصادم ہو۔ اس تصادم میں کامیابی کے لیے دو پروگرام ہوں۔ ایک نفع بخشی، فیض رسانی اور نشوونما دینے کا، دوسرا مفاد پرستی کا بنا پر نشوونما روکنے کا۔ اس تصادم کا نتیجہ کائناتی قانون سعادت و شقاوت سے متعین ہوتا ہے جنکی ترجمانی قرآن ان الفاظ میں کرتا ہے:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا

یقیناً وہ فلاح پا گیا۔ جس نے اپنے نفس کو حرص اور لالچ سے پاک رکھا۔ یقیناً وہ تباہ ہو

کیا جس نے اپنے نفس کو حرص اور لالچ میں مبتلا رکھا۔ (الشمس : ۹، ۱۰)

ہم نے قرآن مجید کو صحف ماسبق کی تمثیل پر قیاس کر کے اسے صرف قانون کا ماخذ قرار دے دیا اور تکمیل دین کے قرآنی تصور کو مسخ کر کے اسے تکمیل فقہ تصور کر لیا اور اس سوال کو حل کرنے کی کوشش نہ کی کہ :

اگر کوئی ایسا گروہ موجود ہو جو بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور نزول قرآن کی غایت کو حاصل کرنا چاہے تو اس کی غایت کیا ہو ؟ اس کا تصور کائنات کیا ہو جو حصول غایت سے سازگار ہو ؟ اس کا زاویہ نگاہ کیا ہو، معیار کیا ہو، لائحہ عمل کیا ہو اور اس کی دعوت کیا ہو ؟ جو کلی (عالمگیر) ہو کہ محدود وفاداریوں پر منظم ہونے والے گروہوں کے عناد سے محفوظ رہے، مثبت ہو کہ منفی تصور سے پیدا ہونے والی یاس و ناامیدی کا شکار نہ ہو اور زندگی کو سہارا دے سکے۔ عملی ہو تاکہ عملی حیثیت سے بے نتیجہ نہ ہو اور خاطر خواہ نتائج پیدا کر سکے۔ قابل عمل ہو تاکہ اس کے لئے جدوجہد کرنے کی ترغیب ہو۔ ولولہ انگیز ہو تاکہ اسے واقعہ بنانے کے لیے جدوجہد میں جتنی شدت ہونی چاہیے وہ بطور خود پیدا ہو سکے۔ حتماً، قطعاً اور یقیناً نتیجہ خیز ہو تاکہ اس کی حقانیت منطقی دلیل سے بے نیاز رہ سکے۔

یہ مسئلہ بغیر تعبیر، تفسیر اور تاویل کے صرف نصوص قرآنی سے سنت کے نمونے پر حل کیا جائے تو مذہبی علم کی علمی صورت گری کا وہ مطالبہ پورا ہو سکے گا جو خود علامہ اقبال کے نقطہ نگاہ سے قرآن مجید سے حل ہونا چاہیے مگر جب تک قانون ساز مذہبی ذہن کی پیروی میں ہم یہ سمجھتے رہیں گے کہ قرآنی وحی نے انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی حاجت مندی سے بے نیاز نہیں کیا تب تک قرآنی اور انسانی علم کی ہم آہنگی ہی مذہبی علم کی علمی صورت متصور ہوتی رہے گی۔

ضرورت یہ ہے کہ ہم انسانی استعداد کے زائیدہ علم کی حاجت مندی سے نکل کر قرآنی وحی کے علم کے مسئلے کا حل قرآن مجید سے حاصل کریں، کیونکہ یہی طرز عمل علامہ اقبال کے اس موقف سے ہم آہنگ ہے کہ

Quran is a book which emphasises deed rather than idea

اور اگر ہم اس موقف کو صحیح سمجھیں تو قرآن ہی سے وہ نصب العین اور اسے حاصل کرنے کا

لائحہ عمل میسر آسکے گا جو قرآنی، ہدایت کی نتیجہ خیزی، ضامن ہو اور اسی کی بنیاد پر ہم مذہب کے اس مسخ شدہ تصور سے نجات حاصل کر سکیں گے کہ :

"بے جان عقائد، مردہ رسوم، فرقہ پرستانہ آرزوئیں اور مفاد پرستانہ گروہ بندیاں ہی پیغمبرانہ راہ حق پرستی ہیں اور متحد ہونا کفر ہے اور دینی حمیت کا اظہار فرقہ پرستانہ منافرت میں ضروری ہے۔"

پاکستان

قائدِ اعظمؒ اور دو قومی نظریہ

براعظم پاک و ہند میں ہم مسلمان درجہ اول کے شہری تھے اور ہندو درجہ دوم کے ۔ فرق کی وجہ یہ تھی کہ ہر چند کہ مسلمان اور ہندو دونوں یہاں رہتے تھے ۔ دونوں کو اس ملک کی دولت کا کھینچ اور لے جایا جانا ناپسند تھا ، دونوں جان و مال سے اس مملکت کی حفاظت کرتے تھے مگر قانون ہمارا غالب تھا ، کیونکہ یہی قانون انسانی وقار کی حفاظت ، معاشرتی عدل اور معاشی نشوونما کا ضامن تھا ۔ ہمارے اسلاف نے اس مملکت کے چپے چپے کو جان کی بازی لگا کر فتح کیا تھا ، اپنے لہو سے سینچا تھا اور یہ ثابت کر دیا تھا کہ اقتدار تعداد کی کثرت سے نہیں ، سیرت و کردار کی برتری کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور صرف زوالِ سیرت کی بنیاد پر قومیں اقتدار سے محروم کی جاتی ہیں ۔

جب ہم زوال پذیر مطلق العنان مملکت کا بدل سیاست میں ، اور زوال پذیر جاگیرداری نظام کا بدل معیشت میں پیدا نہ کر سکے تو ہمارا زوال ہو گیا اور ملک کو استعمار کے قبضے میں جانے سے نہ بچایا جا سکا ۔ اس زوال پذیری کا اثر یہ تھا کہ ہم نشوونما دینے کی آرزو اور صلاحیت سے محروم ہوتے چلے گئے ۔ ہمارے زوالِ سیرت کا اندازہ اس

واقعے سے کیا جا سکتا ہے کہ جن علماء کے اسلاف نے ملکی قومیت کے تصور کو اکبر اور دارا شکوہ کی قیادت میں گوارا نہ کیا تھا انہوں نے گاندھی اور نہرو کی قیادت میں گوارا کر لیا ۔

برعظیم پاک و ہند میں بہت سی تحریکیں اٹھیں جن کا مقصود مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ کو دوبارہ حاصل کرنا تھا مگر مسلمانوں کو دوبارہ نہ ابھرنے دینے کے لئے جو اہتمام کیا گیا تھا وہ "شاہی وسائل" کے ساتھ کیا گیا تھا ۔ برطانوی استعمار نے باقی دنیا کو دھوکے میں مبتلا کرنے کے لئے ایک اعلیٰ نصب العین کا طلسم باندھا تھا کہ وہ برعظیم کے باشندوں کو جغرافیائی وفاداری کی اساس پر ایک قوم کی حیثیت سے نشوونما دے کر آزادی کا حقدار بنانے کا مگر اس کی محرک ، اسلام دشمنی تھی کہ مسلمان اسلام کی اساس پر ایک قوم ہونے کے شعور سے محروم ہو جائیں ۔ ان احوال میں سرسید نے علی گڑھ تحریک کے ذریعے مسلمانوں میں کلمۂ طیبہ کے حوالے سے اجتماعی زندگی کا شعور پیدا کرنے کی سعی فرمائی کہ مسلمانوں میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہونا ان کے عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد ہے ۔

جب تک مسلمانوں کے پُرخلوص قائدین پر اپنے اپنے دور میں یہ منکشف نہ ہو گیا کہ ہندو ، مسلمانوں کے وجود کو ختم کئے بغیر مطمئن نہیں ہوں گے ، اس وقت تک ان میں مسلمانوں کی بربنائے اسلام جداگانہ قومیت کا شعور پوری طرح بیدار نہیں ہوا تھا ۔ اس باب میں سرسید ، علامہ اقبال اور قائد اعظم رحمۃ اللہ علیہم کو رسوخ فی الایمان کا درجہ حاصل تھا ۔

دو قومی نظرئیے پر قائدِ اعظم کے یقین کا اندازہ ان کے اس خطاب سے کرنا چاہئے جو انہوں نے ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ لاہور میں فرمایا تھا:

"حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے قومی تصور اور ہندو دھرم کے سماجی طور طریقوں کے باہمی اختلاف کو محض وہم و گمان بتانا ہندوستان کی تاریخ کو جھٹلانا ہے ۔ ایک ہزار سال سے ہندوؤں کی تہذیب اور مسلمانوں کی تہذیب ایک دوسری سے دوچار ہیں اور دونوں قومیں آپس میں میل جول رکھتی چلی آئی ہیں مگر ان کے اختلافات اسی پرانی شدت سے موجود

ہیں ۔ ان کے متعلق یہ توقع رکھنا کہ ان میں محض اس وجہ سے انقلاب آ جائے گا اور ہندو اور مسلمان ایک قوم ہو جائیں گے کہ ان پر ایک جمہوری آئین کا دباؤ ڈالا گیا ، سراسر غلطی ہے ۔ ۔ ۔

"ہندوستان کا سیاسی مسئلہ فرقوں سے متعلق نہیں بلکہ قوموں سے متعلق ہے ۔ بلاشبہ اسے ایک بین الاقوامی مسئلہ قرار دینا چاہئے اور اسی نقطۂ نگاہ سے اس کا حل تلاش کرنا لازم ہے جس پر کہ ہم اس بنیادی امر واقعہ کو تسلیم نہ کریں ۔ جب تک ہم راستے درست نہ پائیں ، ہمارا وضع کردہ آئین ناکام رہے گا اور تباہی لائے گا ۔ اسلام اور ہندو دھرم محض مذاہب نہیں ، بلکہ درحقیقت وہ دو مختلف معاشرتی نظام ہیں ۔ چنانچہ اس خواہش کو خواب و خیال ہی کہنا چاہئے کہ ہندو اور مسلمان مل کر ایک مشترکہ قومیت تخلیق کر سکیں گے ۔

"یہ لوگ آپس میں شادی بیاہ نہیں کرتے نہ ایک دسترخوان پر کھانا کھاتے ہیں ۔ میں واشگاف لفظوں میں کہتا ہوں کہ وہ دو مختلف تہذیبوں سے واسطہ رکھتے ہیں اور دونوں تہذیبوں کی بنیاد ایسے تصورات اور حقائق پر رکھی گئی ہے جو ایک دوسرے کی ضد ہیں ، بلکہ متصادم ہوتے رہتے ہیں ۔ انسانی زندگی کے متعلق ہندوؤں اور مسلمانوں کے خیالات اور تصورات ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ ہندو اور مسلمان اپنی اپنی ترقی کی تمناؤں کے لئے مختلف تاریخوں سے نسبت رکھتے ہیں ۔ ان کے تاریخی وسائل اور ماخذ مختلف ہیں ۔ ان کی طربیہ نظمیں ، ان کے سربرآوردہ بزرگ اور قابل فخر تاریخی کارنامے سب مختلف اور الگ الگ ہیں ۔ اکثر اوقات ایک قوم کا زعیم اور رہنما دوسری قوم کی بزرگ اور برتر ہستیوں کا دشمن ثابت ہوتا ہے ۔ ایک قوم کی فتح دوسری قوم کی شکست ہوتی ہے ۔ ایسی دو قوموں کو ایک ریاست اور ایک حکومت کی ایک مشترکہ گاڑی کے دو بیل بنانے اور ان کو باہمی تعاون کے ساتھ قدم بڑھانے پر آمادہ کرنے کا نتیجہ یہ ہو گا کہ دونوں کے دلوں میں بے صبری اور بے چینی روز بروز بڑھتی رہے گی جو انجام کار تباہی لائے گی؛ خاص کر اس صورت میں کہ ان میں سے ایک قوم تعداد کے لحاظ سے اقلیت ہو اور دوسری کو اکثریت حاصل ہو تو ایسی ریاست کے

آئین کا محل خاک میں مل کر رہے گا"۔

مگر پاکستان کے قائم ہوتے ہی ہم نے اسلام کی بنیاد پر اپنے آپ کو ایک قوم سمجھنے کے بجائے پاکستان کے جغرافیئے کی بنیاد پر ایک قوم ہونے کی حیثیت سے پیش کرنا شروع کر دیا۔

ہندوؤں نے پاکستان کے وجود کو گوارا نہ کیا ہے نہ کریں گے۔

۱۸۔ اگست ۱۹۴۷ء کے 'امرت بازار پتریکا' میں اچاریہ کرپلانی، صدر انڈین نیشنل کانگریس، کا بیان ملاحظہ فرمایئے:

"نہ تو کانگریس نہ قوم ابھی تک متحدہ ہندوستان پر اپنے دعوے سے دست بردار ہوئی ہے"۔۔۔۔۔ (وہ دست بردار نہیں ہوئے صرف ہم ہی اسلامی ہند اور اسلامیان ہند پر اپنے دعوے سے دست بردار ہوئے ہیں)۔

۲۔ نومبر ۱۹۵۰ء کے "ٹائمز آف انڈیا" بمبئی، میں سردار ولبھ بھائی پٹیل، ہوم منسٹر، انڈیا، کا بیان ملاحظہ فرمایئے: 'ایک ایسا وقت اب بھی آ سکتا ہے جب ہندوستان اور پاکستان دونوں پاکستان کے باعث پہنچے ہوئے ناگفتہ نقصان کو محسوس کر کے دوبارہ متحد ہو جائیں'۔

۶ نومبر ۱۹۵۰ء کے "دی نیشنل ہرالڈ" لکھنؤ، کا بیان ملاحظہ فرمایئے:
"اکھنڈ بھارت میں ہندو راج کا قیام مہاسبھا کا مقصود ہے"۔

آل انڈیا ہندو مہاسبھا نے ایک قرارداد منظور کی جس میں سفارش کی کہ ہر مسئلے میں، ہر قیمت پر، تمام ذرائع سے اکھنڈ بھارت میں ہندوؤں کی بالادستی قائم کی جائے اور تقسیم ہند کی خرابیوں کی تلافی کر دی جائے۔

(ملاحظہ ہو "سٹیٹسمین" نئی دہلی، یکم جون ۱۹۶۰ء)

جنرل تھمیا نے جون ۱۹۶۲ء کے سیمینار میگزین، نئی دہلی میں بیان دیا:

"ہرگاہ کہ پاکستان کے مسئلے میں میں نے ایک فیصلہ کن جنگ کے امکان کو سوچا ہے اور میری معذوری ہے کہ چین کے بارے میں میں یوں نہیں سوچ

سکتا" ۔ ۔ ۔ ۔ (وہ تو سوچتے ہیں صرف ہم ہی یہ سوچنا نہیں چاہتے کہ دفاعی جنگ صرف خودکشی کا نام ہے) ۔

قائد اعظم ٦٢ سال کی عمر تک آزادی کے شوق میں اپنے خلوص کی بناء پر مسلمانوں کو قومیت ہند کی ایک اقلیت تصور کرتے رہے تھے مگر جب ان پر ہندوؤں کی مسلم دشمنی منکشف ہو گئی تو بفضلِ خدا وہ مسلمانوں کو ایک جداگانہ قوم کی حیثیت سے تسلیم کرانے اور پاکستان کے حاصل کرنے میں کامیاب ہو کر رہے ۔

اس مضمون کے دو حصے ہیں : ایک "قائد اعظم" اور دوسرا "دو قومی نظریہ" ۔ پوچھا جا سکتا ہے : "کیا ان دونوں موضوعات کے بارے میں ہم منافق نہیں ہیں"؟

پاکستان اور دو قومی نظریہ اور قائد اعظم ایک ہی حقیقت کا نام ہے اور ہم سب اس حقیقت کو مٹانے میں برابر کے شریک ہیں ، کیونکہ اپنی غفلت کے باعث ہم نے اس واقعے کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھا ۔ کوئی شخص یہ نہیں چاہتا کہ قائدِ اعظم کی شخصیت مجھ سے زیادہ نمایاں نظر آئے ۔ قائد اعظم کی سوانح حیات کی ترتیب میں غفلت کے باعث ان کے نقوش کو اتنا مدھم کر دیا گیا ہے کہ دوبارہ نمایاں کرنے میں دقت پیش آئے ۔ اس کی تلافی نہ ہوئی تو قائد اعظم کے نقوش کو مٹانے میں زیادہ وقت نہ لگے گا ۔

جہاں تک دو قومی نظریئے کا تعلق ہے ، مسلم لیگ کے دور اقتدار میں جغرافیائی بنیادوں پر پاکستان کو تمام ذرائع ابلاغ سے پیش کرنے کے باعث دو قومی نظریہ کی تخریب ہوتی رہی ۔ اس موجودہ پاکستان میں کوئی دور ایسا نہیں تھا جب دو قومی نظریہ کو جغرافیائی نظریۂ قومیت کی بھینٹ نہ چڑھایا گیا ہو ۔ اس غفلت کا جو خمیازہ بھگتنا پڑا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ، مگر جھوٹا وقار اعترافِ قصور میں مانع ہو تو کبھی کامیابی نہیں ہو سکتی ۔ ہم نے اپنے آپ کو مٹانے میں کوتاہی نہیں کی لیکن اللہ کو باقی رکھنا منظور تھا ۔

قائد اعظم کو دو قومی نظریے اور جغرافئے کے بجائے اسلام کی بنا پر ، اور مسلمانوں کے ایک قوم ہونے پر اصرار کی وجہ سے ، جو مخالفت برداشت کرنی پڑی اور جو استقامت

انہوں نے برقرار رکھی وہ قائد اعظم کے عزم اور ان کی صلابتِ کردار کی مظہر ہے ۔

ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہئے کہ ہماری آرزو کی تکمیل میں اگر کوئی چیز حائل ہے تو بے یقینی اور قول و عمل کا تضاد ہے ۔

مگر کسی جماعت کی شکست ، نظرئیے کی شکست نہیں ہو سکتی ۔ ہماری ناکامی دو قومی نظرئیے سے انحراف کے طرز عمل کا نتیجہ ہے اور یہی نظرئیے کے صحیح ہونے کی دلیل ہے ۔

ہم اپنی بے یقینی کی بِنا پر سوچنے کی زحمت بھی گوارا نہیں کرتے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں قائم ہونے والی پہلی اسلامی ریاست ، مدینہ طیبہ کے نام سے ۶۲۲ء میں قائم ہوئی تھی ۔ اس کے اور پاکستان کے درمیان کچھ مماثلتیں ہیں جن کی بناء پر ان دونوں کے مسائل ایک ہو گئے ہیں ۔ مسائل ایک ہوں تو ان کے حل کرنے کا طریق کار بھی ایک ہی ہونا چاہئے ۔

یہ مماثلتیں تاریخی تقاضے نے پیدا کی ہیں ، سیاسی اور معاشی مفاد پرستوں نے نہیں ۔ ان سے صرفِ نظر کرنا پاکستان کی بقاء کی شرائط سے صرفِ نظر کرنے کے مترادف ہے ۔

ان دونوں ریاستوں کے بلاامتیاز جدید و قدیم ہونے کی وجہ سے ان کے مسائل کو حل کرنے کے طریق کار کا ایک ہونا بھی لازم آتا ہے ۔

مدینہ طیبہ کی ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے مشرکینِ مکہ اس کے خلاف تھے اور پاکستان کے وجود میں آنے سے پہلے مشرکین ہند اس کے خلاف تھے ۔
مدینہ طیبہ کی ریاست کے قیام کے وقت کچھ مسلمان مکہ میں باقی رہ گئے تھے جن کی جان ، مال اور آبرو معرض خطر میں تھی اور پاکستان کے وجود میں آنے کے وقت بھی مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ہندوستان میں رہ گئی جن کی جان و مال اور آبرو ہر وقت معرض خطر میں ہے اور یہ مسئلہ مشترک ہے کہ اس دشمن ہمسایہ ملک سے ، جس نے ... کے وجود کو گوارا نہیں کیا ، مسائل کیسے حل ہوں گے ۔

مدینہ طیّبہ کی ریاست میں پہلے دن سے غیر مسلم گروہ موجود تھے اور پاکستان میں بھی غیر مسلم اقلیتیں پہلے سے موجود ہیں اور یہ مسئلہ مشترک ہے کہ اقلیتوں کا مسئلہ کیسے حل کیا جائے ۔

مدینہ طیّبہ کی ریاست میں مہاجر اور انصار دو گروہ تھے جن کے مفادات ٹکراتے تھے مگر محمّد رسول اللہ کی تدبیر سے ٹکراؤ رفع ہوگیا تھا اور پاکستان میں بھی مقامی اور مہاجر مفادات میں ٹکراؤ ہے اور یہ ٹکراؤ اسی نمونے پر رفع ہو سکتا ہے ۔

مدینہ طیّبہ کی ریاست دوسری ہم عصر ریاستوں کے مقابلے میں ایک جزیرے کی حیثیت رکھتی تھی ، کیونکہ وہ نظریاتی اساس پر وجود میں آئی تھی اور دوسری ریاستیں جغرافیائی یا نسلی یا معاشی مفاد کی وحدت پر قائم تھیں اور پاکستان بھی تمام دوسری ہمعصر ریاستوں کے مقابلے میں ایک جزیرے کی حیثیت رکھتا ہے ، کیونکہ نظریاتی اساس پر وجود میں آیا ہے اور دوسری تمام ہمعصر ریاستیں جغرافیائی یا نسلی یا معاشی مفاد کے ایک ہونے کی بنیاد پر قائم ہیں ۔

مدینہ طیّبہ کی ریاست کے قیام کے وقت بھی دنیا کی دو معاند طاقتوں (قیصر و کسریٰ) کے عناد کی وجہ سے امن عالم کو خطرہ درپیش تھا اور پاکستان کو بھی یہی مسئلہ درپیش ہے کہ دنیا کی بڑی طاقتوں کے تضاد و عناد کی وجہ سے امن عالم کو خطرہ لاحق ہے اور یہی مسئلہ درپیش ہے کہ معاند و متخاصم طاقتوں میں سے کسی میں اپنے آپ کو ضم کئے بغیر اس منصب کو کیونکر پورا کیا جائے جس کے لئے پاکستان وجود میں آیا ہے ۔

ازل سے ابد تک انسانیت کا ایک ہی مسئلہ ہے کہ اپنی حرص و ہوس اور دوسروں کی حرص و ہوس کے شر سے نجات کیسے ملے؟ آج انسانیت کو کوئی ایسا مسئلہ درپیش نہیں جو کل درپیش نہیں تھا اور ہر آزار کا علاج یہ ہے کہ اس انحراف اور بدعہدی سے واپس لوٹا جائے جو پاکستان کے بعد روا رکھی گئی ، کیونکہ دنیا کی کوئی قوم اپنی نظریاتی اساس سے ہٹ کر زندہ نہیں رہ سکتی ۔ ہماری بے مقصدی ہمارے زوال و اختلال کا سبب ہے ۔ اسلام کے مقصود کو اپنا کر اس کے حصول کی جدوجہد ہر آزار کا مداوا ہے ۔

۱۹۴۷ء میں دنیا کی سب سے بڑی اسلامی ریاست وجود میں آئی اور ۷۱ء میں اس کا ایک بہت بڑا حصہ (مشرقی پاکستان) ختم ہو گیا اور دوسرے حصے (مغربی پاکستان) کی بقا کے لیے چند شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے۔

پاکستان کا مطالبہ اسلام کے لئے کیا گیا تھا اور اسلام ہی سے انحراف نے پاکستان کو تباہ کیا ہے۔ جب انسانوں پر مصیبت آتی ہے تو ان میں رجوع الی اللہ کا داعیہ بیدار ہوتا ہے اور اصلاح احوال کا تقاضا پیدا ہوتا ہے۔ مگر جب قومیں اصلاح ناپسندی کی حد کو پہنچ گئی ہوں، کوئی ابتلاء اور کوئی مصیبت راہِ راست پر نہیں لا سکتی۔

ہمیں چاہیے کہ ہم اپنے طرز فکر و عمل کا جائزہ لے کر بہتر نتائج پیدا کرنے کے لئے جدوجہد کریں۔ لیکن یقین کے بغیر کوئی جدوجہد نہیں کی جا سکتی۔ جن مؤثرات کی بناء پر ہم بے یقینی کے اس درجے کو پہنچے ہیں ان میں سب سے اہم ہماری فکری بنیادوں کا کھوکھلا پن ہے جو ہماری زندگی کے اسلامی نمونے پر ڈھلنے میں حائل رہا ہے۔ وہ موانع جنہوں نے ہماری زندگی کو اسلامی نمونے پر نہ ڈھلنے دیا نظری اور عملی دو طرح کے تھے اور مذھب، معاشرت، معیشت، اخلاق، سیاست، اور دینی اور لادینی دونوں طرز کی تعلیم میں موجود تھے۔

جن لوگوں کو اسلام اور مسلمانوں کے مفاد سے کوئی دلسوزی اور جذباتی وابستگی ہے وہ یہ تجسس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ وہ موانع کیا ہیں جو پاکستان کے اسلامی نمونے پر ڈھلنے میں حائل رہے اور ان کا تدارک کیسے ہو سکتا ہے۔

ہر انقلاب کے لیے یقین ضروری ہے:

ہماری احتیاج صرف یہ نہیں کہ محض یقین پیدا ہو جائے بلکہ رہنمائی کر سکنے والا یقین حاصل ہونا چاہیے۔ آج تک یقین کے بغیر کوئی پارٹی انقلاب نہیں لا سکی۔ جو کچھ ہوتا رہا، جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ ہوتا رہے گا یقین ہی کا نتیجہ ہو گا۔

دورِ وحشت و بربریت میں بھی انسانیت ایک غیر محسوس طاقت اور اس کی کار فرمائیوں پر یقین رکھتی تھی اور آج بھی یقین رکھتی ہے۔ کل اس طاقت کو ستاروں کی روح کہا جاتا تھا آج اس طاقت کو تاریخی طاقت (Force of History) کا نام دے دیا گیا ہے۔ ستارہ پرست ستاروں کی روح سے براہِ راست کوئی رہنمائی حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ ہمارے زمانے کے خدا دشمن بھی "تاریخی طاقت" کو نہ دیکھ سکتے ہیں نہ براہِ راست ذرہ برابر رہنمائی حاصل کر سکتے ہیں۔ نہ ستاروں کی روح بولتی ہے نہ اپنی شاہراہ کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے۔ نہ تاریخی طاقت تابِ گویائی اور اظہار و بیان کی توانائی سے آشنا ہے۔ دونوں کی صرف ایسی ہی تعبیر و ترجمانی ممکن ہے جیسی پتھر سے تراشے ہوئے کسی خاموش بت کی۔ دورِ وحشت و بربریت کے نمائندے اور عصر حاضر کی نادیدہ طاقت کے پرستار جس خود ساختہ تعبیر کو ضابطۂ زندگی اور پروگرام کہنا چاہتے ہیں، کہتے ہیں۔

دور قدیم اور دور جدید کی قوموں کی معذوری:

اِسی کمزوری نے پچھلی قوموں کو دل و دماغ کی الجھنوں سے نہ نکلنے دیا اور یہی کمزوری آج بھی قوموں کو استحصال کا شکار بنائے ہوئے ہے۔ وسیع ترین اقتدار اور معاشی نشوونما کی جنت ہر تاریخی دور میں پیدا ہوتی رہی۔ نہ جاگیرداری اور سرمایہ داری اس کی عیش و مستی کو کم کر سکی، نہ سوویت روس کا اشتراکی نظام کوئی اضافہ کر سکا۔ پہلے بھی آمریت تھی اور آج بھی آمریت ہے۔ کل بھی اونچا طبقہ نچلے طبقے کے مقابلے میں

عیش کرتا تھا، آج بھی طبقات کی نوعیت بدل جانے پر، ضروریات زندگی پر اکتفا کرنے والوں اور آسائشوں سے گزر کرنے والوں کے درمیان بہت فرق ہے۔ کل بھی جنگ در جنگ کی تباہ کاریاں تھیں آج بھی ہیں۔ کل بھی اپنے آپ سے مختلف خیالات اور مختلف مفادات رکھنے والوں کو کچلا جاتا تھا آج بھی کچلا جا رہا ہے کل بھی غریب بہتر مستقبل کا انتظار کر رہا تھا، آج بھی کر رہا ہے صدہا پہلو ہیں جن میں بہت زیادہ مشابہت ملے گی۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ "سبعۃ جہنم" (گوناگوں تباہیوں) کا نمونہ تبدیل ہو گیا ہے۔ خوش فہموں کے لئے دلائل کا سہارا پہلے سے زیادہ فراہم کر دیا گیا ہے۔ فریبِ نگاہ کے جتنے سامان آج ہمارے پاس ہیں گزشتہ قومیں اس کا تصور بھی نہ کر سکتی تھیں۔

قدیم و جدید اقوام کی تاریخ کے مقابلے میں مذہب کی حیثیت:۔

مگر اس پچھلی اور موجودہ تاریخ کے مقابلے میں مذہب کا معاملہ بالکل جدا نوعیت کا تھا۔ مذہب جس خدا کی طرف اپنے تصور زندگی اور نظام کار کو منسوب کرتا رہا اسے فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْد اور ہر تصرف کر سکنے والا "ہدایت کار" بتانے کے ساتھ ہی اُس کے قانون کو بھی متعین صورت میں پیش کرتا تھا اور یہی وہ خصوصیت تھی جس کے پیش نظر قرآن نے خدا دشمن پارٹیوں پر طنز کرتے ہوئے کہا تھا: لَاهُدًى وَّلَاكِتٰبٌ مُّنِيْرٌ۔ نہ منزل کی راہ بتانے والا کوئی تصور زندگی ہے، نہ ایک چراغ سے دوسرا چراغ جلانے والا کوئی لائحہ عمل۔ صرف اس چیلنج پر ہی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ پچھلی تاریخ کے اس تمام دور میں جب کہ انفرادیت ہی اجتماعیت کا باعث ہوئی اور بہترین شخصیتوں ہی سے قوموں کی تقدیریں بدلتی رہیں، موزوں ترین شخصیتوں کو پیغمبر بنا کر خدا کی ایک طاقت، ایک نظام اور ایک قانون زندگی کے موجود ہونے کا ثبوت دیا جاتا رہا۔ ہزاروں برس کا فاصلہ طے کر جائیے، انسان دوستی کے ساتھ مسلسل جدوجہد کرنے، ذہن و کردار میں انقلاب پیدا کرنے اور حالات کو خوشگوار بنانے والی شخصیت انقلابی یا اصلاحی پیغمبروں کے سوا کوئی ایک بھی نہ مل سکے گی۔

مفاد پرستوں کے ذریعے بھی معاشی نشوونما ہوتی رہی ہے مگر اس کے دائرے

بہت تنگ رہے ۔ ہمیشہ جبر واستبداد کا سایہ رہا ۔ اور ہمیشہ عوام دشمنی کی بنیاد پر گروہوں کو بے پروائی اور بے حسی کا شکار بنایا جاتا رہا ۔ بنیادی طور پر کسی نے بھی اپنے ذہن و کردار کو عوام کی خوشحالی کے لیے استعمال کرنا پسند نہ کیا ۔ یہی وجہ تھی کہ انسانی تاریخ کے آغاز میں بغیر کسی وقفے کے یکے بعد دیگرے پیغمبر آیا کرتے تھے تاکہ اس خطرناک کمزوری کا مداوا کرتے رہیں جس کا نام "مفاد پرستانہ تخریب" تھا اور جو ایک قدم بھی انسانیت کو آگے نہ بڑھنے دے سکتی تھی ۔

انسانی تمدن جتنا جتنا ترقی کرتا رہا اور انسانی صلاحیتوں کو نمایاں کرنے کے قابل ہوتا گیا ۔ اُتنے ہی وقفے سے پیغمبر بھی آنے لگے؛ حتیٰ کہ آخری مرتبہ پوری بین الاقوامی زندگی پر پیغمبرانہ جدوجہد کا نقش ثبت کر کے اس سلسلے کو بند کر دیا گیا ۔ کیونکہ پیغمبروں کی یہ تاریخی جدوجہد حُجَّۃٌ مِّن بَعْدِ الرُّسُل، (پیغمبروں کے بعد دلیل و حجت) بن چکی تھی ۔

یہ کہنا کہ پیغمبروں کی یہ ساری جدوجہد بے نتیجہ رہی ، قرآنی فکر کو نہ سمجھنے کی دلیل ہے ۔ جو لوگ قرآن کو کائناتِ زیست کا ترجمان سمجھنے کے بجائے رسوم پرستوں کے زاویہ نگاہ کا پابند تصور کرتے ہیں انہی کو خدا کے قانون سعادت و شقاوت کا ماتم کرنا پڑتا ہے ۔ جو شخص قرآن کے فکر مکمل سے آشنا ہو وہ کبھی خدا کی طاقت سے مایوس نہیں ہو سکتا ۔ لہذا سوال یہ ہے کہ زندگی کیا ہے اور اس کے مسائل کیا ہیں ؟

زندگی بالفعل اور بالقوۃ کچھ چیز ہے ۔ بالفعل "کچھ چیز" ہونے کی حیثیت سے اس کی ہستی ہے اور بالقوہ کچھ چیز ہونے کی حیثیت سے یہ مستقبل میں کچھ بن جانے کے امکان کے ساتھ تبدیل ہو رہی ہے ۔ اس حیثیت سے یہ عمل ہے، پیدائش ہے، تخلیق ہے اور ترقی ہے ۔

بہ حیثیت عمل کے اسے اس مقصد کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جس کی سمت یہ بڑھ رہی ہے اور عروج و زوال اور فنا کی مصداق ہے ۔ بہ حیثیت پیدائش کے جو نتائج یہ پیدا کرتی ہے ان کے حوالے سے اس پر حکم لگایا جا سکتا ہے ۔ بہ حیثیت تخلیق کے اس کا جائزہ پیدائش میں جدت اور ابداع کے خصائص کی بنا پر لیا جا سکتا ہے ۔ اور بہ حیثیت ترقی کے اس کی پیمائش اس پیمانے سے ہو سکتی ہے کہ یہ کس حد تک بہ تدریج

اپنے مقصد کے قریب ہوتی جاتی ہے ۔

لہٰذا زندگی حرکت ہے اور حرکت اس وقت ممکن ہے جب جزواً ماحول کے ساتھ سازگاری اور مسلسل منصوبہ بندی جاری رہے ۔ منصوبہ بندی ، کشمکش اور تصادم سے دوچار ہوتی ہے اور اس میں کامیابی اور ناکامی مضمر ہے، اس میں تقسیم اور علیحدگی بھی مضمر ہے اور اضافات بھی ۔ استمرار اور تغیر ایسی اضافات کی طرف لے جاتی ہیں جن میں اصول ، ہم آہنگیاں اور یکسانیاں مضمر ہیں ۔

زندگی ایک حرکت ہے جو کسی مقصد کی سمت میں بڑھ رہی ہے جو اپنے ارتقائی سفر میں نمو اور شعور کے مدارج سے گزر کر خود شعوری کے کمال پر فائز ہوتی ہے ۔ یہی زندگی کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے جس کے حوالے سے زندگی کے تمام پہلوؤں اور ان کے اسرار و غوامض کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ یہ حرکت ابعادِ مکانی و زمانی میں واقع ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ اپنے کردار میں تاریخی ہے اور بہ حیثیت عمل کے اس کا جائزہ حق اور باطل کہہ کر اور بہ حیثیت حقیقت کے "صحیح" و "غلط" کہہ کر لیا جاتا ہے ۔

زندگی اپنی نیرنگی اضافات میں "نجی" اور "عوامی" بھی ہے ۔ جس کی صفات میں ایمان ، بصیرت اور عمل داخل ہیں اور اس کے مختلف پہلو ہیں مثلاً عمرانی، معاشی، اخلاقی، قانونی، سیاسی انفرادی ، ثقافتی؛ لہٰذا اس کے مضمرات میں عوام، قوم اور ثقافت داخل ہیں جن کی جدوجہد تاریخ میں واقع ہوتی ہے جس میں بنیادی انتہائی حقیقی فضائل کی جانب اشارات پائے جاتے ہیں جن میں اصول اور معیار مضمر ہیں ۔

لہٰذا یہ سمجھنا ضروری ہو گا کہ

۱ ۔ وہ مقصد کونسا ہے جس کے حوالے سے زندگی میں معنی پیدا ہوتے ہیں؟
۲ ۔ زندگی کے عروج و زوال کا قانون کیا ہے؟
۳ ۔ سازگاری اور منصوبہ بندی جس کشمکش اور تصادم کی طرف لے جاتی ہیں اس میں کامیابی اور ناکامی کی بنیاد کیا ہے؟
۴ ۔ ایمان کیا ہے؟ اور کیوں ضروری ہے ؟
۵ ۔ بصیرت سے کیا مراد ہے؟

۶ ۔ عمل کا معاشی پہلو جسے معیشت سے تعبیر کیا جاتا ہے کیا ہے؟
اس میں ارتقاء کیونکر واقع ہوتی ہے ؟
۷ ۔ عمل کا وہ پہلو جسے سیاست کا نام دیا جاتا ہے کیا ہے؟
۸ ۔ عمل کا وہ پہلو جسے اخلاق سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کا بنیادی مسئلہ کیا ہے اور کیسے حل ہو سکتا ہے؟
۹ ۔ قانون کی احتیاج کب اور کیوں پیدا ہوتی ہے؟
۱۰ ۔ زندگی کے انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں ہم آہنگی پیدا کرنے اور تصادم کو رفع کرنے کی ضمانت کس طریق کار میں ہے؟
۱۱ ۔ زندگی کے اصول اور معیار کے مطابق ڈھلنے کی شرط کیا ہے اور کیسے پوری کی جا سکتی ہے؟

پیغمبرانہ قیادت کا وظیفہ:

پیغمبروں کے سنہری دور کا آغاز تمدنی زندگی کے ایک ایسے خلاء کو پر کرنے کے لیے کیا گیا تھا جسے کوئی شخصی جدوجہد پر نہ کر سکتی تھی ۔ اگر وہ تمام بے غرضانہ جدوجہد بھی ٹھوس نتائج پیدا نہ کر سکی تو پھر وہ کونسی سعی پیہم ہے جس سے توقع وابستہ کی جا سکے؟

پیغمبرانہ قیادتوں نے اپنے اپنے دور میں تمام مذکورہ مسائل حل کیے ہیں ۔ پیغمبرانہ رہنمائی ضرور ختم ہو گئی اور اسی کے ساتھ اس کے انقلاب انگیز دور کا خاتمہ بھی ہو گیا ۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ پیغمبرانہ مقاصد کے لئے جدوجہد کا بھی خاتمہ ہو گیا اور وحی کے اس ذریعۂ علم سے رہنمائی حاصل کرنے کے تمام راستے بھی بند ہو گئے جس سے پیغمبروں کو رہنمائی نصیب ہوتی رہی ۔

جہاں تک ہنگامی، وقتی اور مقامی حالات میں انقلاب لانے اور انہیں ایک مخصوص شخصیت کے ذریعے خوشگوار بنانے کا تعلق تھا ختم نبوت سے وحی کے ذریعۂ علم کا یہ

پہلو ضرور ختم ہو گیا۔ اب محض قرآن سے پیغمبری نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ وحی کا ذریعۂ علم صرف بنیادی اصول ہی نہیں بتاتا تھا، بلکہ مرکزی محکمۂ اطلاعات کے فرائض بھی انجام دیتا تھا، صلح و جنگ کے لمحات بھی متعین کرتا تھا۔ قیادت کی بشری کمزوریوں کو بھی نمایاں کرتا تھا، پارٹی کو احساس کمتری سے بلند رکھنے کا کام بھی کرتا تھا۔ آج اس طرح کے تمام پہلو انسانی علوم و تجربات سے درست کئے جا سکتے ہیں۔

لیکن اگر قرآن "خاتم الوحی" ہے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور قرآن مجید نوع انسانی کے لیے ایسی ہدایت ہے جس نے نوع انسانی کو نئی بعثت کی احتیاج سے بے نیاز کر دیا ہے تو "ختم نبوت" اور "تکمیل دین" کے مضمرات کو واضح طور پر سمجھنا ہو گا۔

وہ سوال جو حل نہ ہو سکا:

یہ سب کچھ سہی مگر جو سوال ابھی تک حل نہ ہو سکا وہ یہی ہے کہ:

قرآن میں وہ کیا چیز ہے جو تاریخ کے گوناگوں تقاضوں کو سنبھالتے ہوئے ہمیشہ روشنی اور رہنمائی دیتی رہ سکتی ہو؟ اور قرآن کے نزدیک وہ کونسا اٹل قانون ہے جسے کوئی شیطانی طاقت کبھی شکست نہ دے سکتی ہو؟ اور قرآن اس قانون کی کہاں تک ترجمانی کرتا ہے اور اس ترجمانی سے انسانیت کو کیونکر روشنی اور رہنمائی مل سکتی ہے؟

ہر مفکر اسلام کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اس سوال کی پیچیدگیوں کو حل کر چکا ہے۔ لیکن مسلم "پارٹی" کے ہر گوشۂ حیات پر بے یقینی چھائی ہوئی ہے اور عملی زندگی کا رخ یہ بتا رہا ہے کہ کلمہ شہادت کا وظیفہ پڑھنے والے خدا کی ایک طاقت، اس کے ایک نظام اور ایک قانون کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ کیا اس میں عوام کا قصور ہے؟ غلط اور یکسر غلط۔ ان کے سامنے غور و فکر کا جو طریقہ رکھا گیا تھا وہی ایسا تھا جو آنکھوں کے سامنے گزرنے والے واقعات سے ٹکرائے یعنی غلبۂ حق کی توقع رکھی جاتی ہے اور غلبۂ باطل کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ یوں علم اور عمل دونوں میں تضاد پیدا ہو گیا ہے۔

اگر واقعی مسلم پارٹی کو یقین ہو جائے کہ قانون کی خلاف ورزی پر گرفت کرنے کے لئے ایک ایسی طاقت موجود ہے جو اپنا فیصلہ نافذ کرتے ہوئے کسی سفارش کو وقعت

نہیں دیتی اور وہی ہو کر رہتا ہے جس کا سرکاری طور پر اعلان کیا گیا تھا تو آپ دیکھیں گے کہ وہی نافرمان عوام جو اپنی خواہشات کے غلام بنے ہوئے ہیں خدا کے حکم پر اپنا سب کچھ قربان کر رہے ہوں گے ۔

اگر تاریخی قوت اور تاریخی قانون پر ایمان رکھنے والے نوجوان اپنی پوری زندگی اس کی تائید کرنے کے لئے وقف کر دیتے ہیں تو آپ کیوں یقین نہیں کرتے کہ وہی آپ کی تحریک کے بھی سرگرم کارکن بن سکتے ہیں ؟

پیغمبر اپنے تاریخی دور میں ٹھوس نتائج پیدا کر کے خدا کی طاقت کا اندازہ کراتے رہے اور صوفیائے کرام نے اپنے تاریخی دور میں تخیلی طاقتوں اور تخیلی مشاہدات کے ذریعے یقین دلایا کہ دائرہ وجود و ہستی کی گوناگونیاں خدا کی ذات سے وابستہ ہیں ۔ متکلمین اسلام اگرچہ یقین محکم پیدا نہ کر سکے لیکن عجمی فلسفے کے تصادم سے بے یقینی کی جو لہر ایک مخصوص طبقے میں دوڑی چلی جارہی تھی اسے اپنے تنقیدی شعور کے ذریعے روک دینے میں یقیناً کامیاب ہو گئے ۔

دور حاضر کی خصوصیت:

آج ہم جس دور سے گزر رہے ہیں وہ کسی پچھلے دور سے مشابہ نہیں ۔ نہ ہم پیغمبری کر سکتے ہیں نہ تصوف کی تخیلی ریسرچ سے نفسیاتی تربیت کا راستہ بنا سکتے ہیں نہ یونانی فلسفے کی خیال آرائیوں کا جواب فلسفہ تراشیوں سے دینا نتیجہ خیز ہو سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نیک دل علمائے کرام جو اپنے تاریخی پس منظر سے باہر جھانکنا پسند نہیں کرتے نہ موجودہ تقاضوں کو سمجھ رہے ہیں نہ سائنس اور تاریخ کے مشاہدات و نظریات کو شکست کرنے کے قابل ہیں اور نہ ایسے ٹھوس نتائج پیدا کر سکنے کا یقین رکھتے ہیں جیسے مذہب دشمن اور مفاد پرست پارٹیاں پیدا کرتی جا رہی ہیں ۔ نتیجہ یہ ہے کہ علماء خود بھی یقین سے محروم ہو گئے ہیں عوام کی بے یقینی کا تدارک کیا کریں گے ؟ یہ دور کافرانہ اور مومنانہ بے یقینی کی کشمکش کا دور ہے ۔

اس کافرانہ یقین اور مومنانہ یقینی کی وجہ:

خدا دشمن اور مفاد پرست گروہ اپنے طریق کار کے موثر ہونے پر یقین رکھتے ہیں کیونکہ ان کے طریق کار سے وہی نتائج پیدا ہوتے ہیں جو ان کے پیش نظر ہوتے ہیں اور مذہبی قائدین کو اپنے طریق کار کی نتیجہ خیزی پر کوئی اعتماد نہیں اور اس بے اعتمادی کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تجربہ ان کے طریق کار کے بے نتیجہ ہونے کی توثیق کرتا ہے۔

اس یقین اور بے یقینی کی وجہ یہ ہے کہ عوام کو حضورِ قلب سے نفرت ہو گئی ہے۔ وعظ ان کے لیے بے اثر ہو گیا ہے۔ ان کی زندگی میں بدی اور بے ضمیری کے درمیان حدِ فاصل باقی نہیں رہی۔ وہ مفاد پرستی کے نظام سے سازگاری کرنا چاہتے ہیں، طرح طرح کی چالیں سوچتے ہیں اور طلبِ زر میں "دہوکا کھانا" ان کا شعار بن گیا ہے۔ کوئی شخص یہ جاننا نہیں چاہتا کہ ان کی نفسیات ایسی کیوں بن گئی ہے۔ عوام کی اس نفسیات کا سبب معاشی عمرانی اعتبار سے غیر محفوظ ہونے کا شدید احساس ہے۔ علما خود اسی ابتلا کا شکار ہونے کے باوجود عوام کی اصلاح محض واعظانہ شیوہ بیانی اور خطیبانہ شعلہ نوائی سے کرنا چاہتے ہیں، اس لیے ان کی ناکامی ان کی بے یقینی میں اضافہ کرتی ہے۔ بخلاف اس کے خدا دشمن اور مفاد پرست گروہ عوام کو دہوکا دینا چاہتے ہیں اور عوام اپنی حاجتمندی کی بنا پر "دہوکا کھانا" چاہتے ہیں اس لیے مفادپرست اور خدا دشمن گروہ اپنے طریق کار کی نتیجہ خیزی کا یقین تجربی توثیق سے راسخ کرتے جاتے ہیں اور وہ جس نتیجے کی پیش بینی کرتے ہیں وہی سامنے آتا ہے۔

اگر نظریۂ حیات اور نظامِ زندگی کے زاویۂ نگاہ سے قرآن کا مطالعہ کیا جاتا اور پچھلی صدیوں کی منتشر خیالی کا پابند ہو جانا مذہب نہ بن گیا ہوتا تو قرآن ہی سے سب کچھ مل سکتا تھا۔ زندگی کے جس قانون کو دریافت کر سکنے کے لئے انسانیت جدوجہد کر رہی ہے اور جس کے ہلکے ہلکے نقوش ہی نتائج بردوش ثابت ہوتے جا رہے ہیں وہ اپنی مکمل شکل میں قرآن کے اندر موجود تھا۔ کاش اس کا مطالعہ کرنے کی فرصت ہماری سوسائٹی کو ہوتی۔

خدا کو خدا مانتے ہوئے اس کے عطا کردہ ذریعۂ علم (وحی) کی آخری کتاب سے مایوس ہو جانا ایمان نہیں، کفر و نفاق کی علامت ہے۔ مایوسی کی بنیاد قرآن کے فکر کا

نامکمل ہونا نہیں، بلکہ اس سے دور ہوتے جانے میں مضمر ہے ۔ قرآن کے مطالعے کے لیے اتنی شرطیں لگاوی گئی ہیں کہ بین الاقوامی انسانیت کے لیے اس کا مطالعہ ہی ممکن نہیں رہا، رہنمائی حاصل کرنے کا کیا سوال!!

قرآن مجید سے براہ راست ہدایت اخذ کرنا علماء کے نزدیک خطرناک بات ہے:۔

علمائے کرام کچھ تو خوف زدہ ہیں اور کچھ لاشعوری طور پر مطالعۂ قرآن کی اجازتِ عام کو اپنے وقار کے منافی بھی خیال کرتے ہیں ۔ علما کے لیے عوام کے قرآن مجید سے براہ راست ہدایت اخذ کرنے کو خطرناک سمجھنا کوئی نئی بات نہیں ۔ حضرت شاہ ولی اللہ کے فارسی ترجمۂ قرآن کی مخالفت کی وجہ بھی یہی تھی ۔ علاوہ ازیں چونکہ وہ انسانی شعور و تجربے کی کمزوریوں اور خوبیوں کی بھی پوری ریسرچ نہیں رکھتے اس لئے وہ صحیح طور پر محسوس کرتے ہیں کہ اگر قرآن مجید کے مطالعہ کی مکمل آزادی دے دی گئی تو طرح طرح کی تنقیدوں کا جواب دینے کی ذمہ داری بھی قبول کرنا پڑے گی خواہ وہ تنقید تعمیری ہو یا تخریبی ۔ چونکہ وہ اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے قابل نہیں اس لیے انہیں بجاطور پر اندیشہ ہے کہ قدیم طرز فکر رکھنے والے علما کا کوئی مقام مسلم سوسائٹی میں باقی نہیں رہے گا ۔ بے یقینی اگر عام ہوتی جا رہی ہے تو ہونے دو، مذہبی طبقے کے وقار کو صدمہ نہیں پہنچنا چاہیے ۔

اس چوبیس پچیس سال کے عرصے میں پاکستان کو اسلامی نمونے پر نہ ڈھالا جا سکا اس کی وجہ ان موانع کے تدارک سے غفلت ہے جو پاکستان کے اسلامی بنیادوں پر استوار ہونے میں حائل ہیں ۔ مذہبی فکر میں جو موانع تھے ان کا اندازہ اس سے ہو سکے گا کہ غایت نزولِ قرآن کے بارے میں بھی ذہن التباس کا شکار ہے ۔

غایتِ نزول قرآن کی نسبت ذہنی التباس:

نزول قرآن کی غایت کے بارے میں دو موقف ہیں: ایک موقف یہ ہے کہ قرآن مجید کے نازل ہونے کا مقصد صرف اخلاقی اصلاح کرنا ہے ۔

یہ موقف اس لیے اختیار کیا گیا کہ دور رسالت میں جو ہدایت بعثت سے لے کر

ہجرت تک نازل ہوئی اسی تک توجہ کو محدود رکھنے سے نزول قرآن کی یہ غایت متعین کی گئی اور یہ موقف اختیار کرنے والا ذہن اس طرف متوجہ نہ ہو سکا کہ یہ اسلامی معاشرے کے قیام کی تیاری کا دور تھا اور جو ہدایت ہجرت سے فتح مکہ تک کے عرصے میں نازل ہوئی وہ اسلامی معاشرہ کے قیام کی جدوجہد کی تیاری کے لیے ہدایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسلامی معاشرے کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نوع انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی ہو۔ اخلاقی جدوجہد کرنے والے افراد پر مشتمل ہو جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں۔

ایسا معاشرہ وجود میں آ بھی جائے تو خوف و غم سے اس لیے محفوظ نہیں رہ سکتا کہ بین الاقوامی زندگی کی خاصیت یہ ہے کہ وہ عداوت و عناد اس کے جوابی عمل یعنی جنگ در جنگ کا مظہر ہے۔ جب تک بین الاقوامی سطح پر غلبۂ دین حق قائم نہ ہو اسلامی معاشرہ خوف و غم سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

• دوسرا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید زندگی کے ہر پہلو میں ہدایت دینے کے لیے نازل ہوا ہے۔ یہ موقف نزول قرآن کے اس دور کی ہدایت تک نظر کو محدود کر لینے کا نتیجہ ہے جو ہجرت سے فتح مکہ تک کے دور میں نازل ہوئی تھی اور اسلامی معاشرے کو قائم کرنے کی ہدایت پر مشتمل ہے۔

پہلے موقف کے بارے میں کچھ سوالات پیدا ہوں گے۔ مثلاً یہ کہ اگر دوسرے مذاہب کے اتباع سے وہی اخلاق پیدا ہو سکے جو قرآن چاہتا ہے تو یہ اصلاح قابل قبول ہوگی یا نہیں۔ اگر وہی اصلاح پیدا ہو سکے اور قابل قبول نہ ہو تو یہ خود پسندانہ بے انصافی ہوگی۔ اور اگر یہ اصلاح قابل قبول ہوگی تو اِنَّ الدِّیۡنَ عِنۡدَ اللّٰہِ الۡاِسۡلَامُ کے کوئی معنی باقی نہیں رہیں گے اور قرآن مجید کتاب الھدیٰ کی حیثیت سے (معاذ اللہ) ناقص متصور ہو گا کیونکہ زندگی کے باقی پہلوؤں میں ہدایت کی احتیاج کہیں اور سے پوری کرنی پڑے گی۔

دوسرے موقف میں بھی کچھ مشکلات ہیں۔ مثلاً یہ ہدایت نص سے نہیں تعبیر نص سے حاصل ہوگی؛ لہٰذا نص ہدایت نہیں رہے گی، تعبیر ہدایت ہوگی اور حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی چاروں فقہی مسلکوں کو روا رکھنے کے لیے اہل سنت کے نزدیک تعبیر

میں اختلاف اصولاً روا ہو گا ۔ اس لیے ہر اختلاف کا سرچشمہ قرآن مجید قرار پائے گا ۔ نیز یہ کہ بین الاقوامی سطح پر جب ان قوموں کے ہاتھ سے خواری ہو گی جن کے پاس یہ ہدایت کاملہ نہیں ہے تو ضابطۂ حیات کے مکمل ہونے کا نعرہ بے اثر ثابت ہو گا اور خواری سے نہ بچا سکے گا تو گریز اور فرار کے لیے کہا جائے گا کہ ہم صحیح معنی میں مسلمان ہی نہیں ۔ ہم تو اس ضابطۂ حیات پر عمل ہی نہیں کرتے ۔ اس لایعنی عذر تراشی سے جدید تعلیم یافتہ نوجوان کو اسلام دشمن جماعتوں کی یہ رائے قرین صحت محسوس ہو گی کہ اس دور میں اخلاق اور مذہب کے نام پر کوئی انقلاب نہیں لایا جا سکتا ۔

تکمیل دین کے تصور کا مسخ ہو جانا:

پاکستان کے اسلامی نظام پر ڈھلنے میں ایک اور رکاوٹ یہ تھی کہ تکمیل دین کا تصور مسخ ہو چکا تھا اور دین کامل چند مابعد الطبیعی

عقائد چند اخلاقی اسباق ، چند معاشرتی اصولوں ، چند تمدنی ضوابط ، چند عدالتی قوانین اور چند رسوم و ظواہر میں سمٹ کر رہ گیا تھا جو زندگی کو بدلنے میں موثر اِس لیے نہ تھے کہ مستعمراتی نظام نے ہمارے معاشرے ، ہمارے اخلاق ، ہماری معیشت ، ہماری سیاست ، اور ہماری تعلیم کو لادینی بنیادوں پر استوار کر دیا تھا ۔ اِس لیے عقیدے اور عبادات کا کوئی اثر معاشرت ، اخلاق ، معیشت ، سیاست اور تعلیم پر باقی نہ رہا تھا ۔ اِس کا نتیجہ یہ تھا عقیدہ ، وہم ، باطل (MYTH) بن گیا تھا اور عبادات رسوم و ظواہر (Retnata) میں تبدیل ہو گئی تھیں اور زندگی عملاً لادینی نظام کے تابع ہو گئی تھی اِس لیے اس کے سوائے کوئی چارہ نہ رہا تھا کہ مذہب انفرادی ، نجی ، ذاتی ، باطنی ، شخصی زندگی کا جزو ہو کر رہ جائے ۔

مذہبی ذہن کی معذوری:

مذہبی ذہن یہ سمجھنے سے عاجز تھا کہ جو چیز قرآن مجید کو تا ابد نوع انسانی کے لیے ہدایت بناتی ہے وہ اس کا "نتیجہ خیز" ہونا ہے یا "محفوظ" ہونا ۔ اور مذہبی ذہن قرآنی ہدایت کے حتماً قطعاً اور یقیناً نتیجہ خیز ہونے کے یقین اور اعتماد سے محروم تھا ۔ یہ

محرومی دینی فکر کے کھوکھلا ہو جانے کا نتیجہ تھی ۔ عقیدہ بے اثر بن چکا تھا اور عبادات رسوم و ظواہر بن گئی تھیں ۔ اس سلسلے میں کوئی حتمی تدبیر اس وہمِ باطل کی جگہ عقیدہ صحیحہ کو راسخ کرنے اور ان رسوم و ظواہر کو عبادات صحیحہ بنانے کا کوئی طریقہ مذہبی قیادتوں کے پاس نہیں تھا ۔ اس کا اثر یہ تھا کہ نہ تو نئی نسل کو تلقین کرنے کے لیے کچھ باقی رہ گیا تھا اور نہ یقین دلانے کے لیے ۔

معاشرے میں کیا موانع تھے؟

پاکستان کو اسلامی نمونے پر ڈھالنے میں جو موانع، حیات عمرانی میں موجود تھے وہ یہ تھے کہ مستعمراتی نظام کے غلبے نے عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد بدل دی تھی ۔ ہمارے دورِ اقتدار میں عمرانی وحدت کے شعور کی اساس مذہب تھا ۔ شرعی عدالتیں قائم تھیں، فتاوائے عالمگیری کی حیثیت قانونی نظام کی تھی، جس نے راس کماری سے کشمیر تک اور کراچی سے رنگون تک مسلمانوں میں ایک عمرانی وحدت کا شعور پیدا کیا تھا ۔ مگر غیر ملکی اقتدار نے حیات عمرانی کی اساس کو اس لیے بدلا کہ وہ اپنا حریف مسلمانوں کو سمجھتا تھا اور مسلمانان ہند کی عمرانی ثقافتی زندگی میں اختلال پیدا کیے بغیر استعماری طاقت کا غلبہ برقرار نہ رہ سکتا تھا (یہ اقدام ہندوؤں کے حق میں تھا، جن کی تائید سے غیر ملکی اقتدار اپنے استحکام کے لیے کوشاں تھا ۔ حصول پاکستان کے بعد جو تبدیلی پیدا کرنی ضروری تھی اس میں جو تفصیلات رکاوٹ بنی اس کا اندازہ علامہ اقبال کے اس قطعہ سے ہوتا ہے

فرنگی صید بست از کعبہ و دیر\
ندا از خانقاہان رفت "لاغیر"\
حکایت پیش ملا باز گفتم\
دعا فرمود "یارب عاقبت خیر"

یعنی مذہبی غایت صرف نجات اخروی تک محدود ہو کر رہ گئی تھی ۔ اسلامی معاشرے اور کافرانہ معاشرے میں مابہ الامتیاز خصوصیت پر نظر نہ تھی اور مذہبی قیادتیں بھی لادینی (سیکولر) نظام سے سازگاری کر چکی تھیں ۔ چونکہ دین فروشی سے [illegible]

وابستہ ہو گئی تھی اس لیے دین کی جو تعبیر معاشی نقطہ نظر سے کامیاب افراد کے مفاد کے خلاف تھی اس کی تلقین کی ہمت باقی نہیں رہی تھی ۔ معاشرے کی اساس جغرافیائی وفاداری بن جانے کی وجہ سے وطن پرستی کی تبلیغ نے علاقائی عصبیتوں کو عمرانی وحدت کی اساس بنا دیا تھا ۔

معیشت میں وہ موانع کیا تھے

سو ڈیڑھ سو برس تک محکومی کی زندگی بسر کرنے اور برطانوی اقتدار کی پوری شہنشاہیت کے وسائل کے اس مقصد کے لئے استعمال کرنے کی بدولت کہ مسلمانوں کے دل و ذہن سے اسلام کے قابل عمل ہونے کا اعتماد مٹا دیا جائے تو برطانوی اقتدار مستحکم ہو گا ، یہ اثر بہت کامیابی کے ساتھ پیدا کیا کہ اسلامی نظام حیات قابل عمل نہیں رہا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کو قیام پاکستان کے بعد بھی معاشی مسائل کو حل کرنے کے لیے سرمایہ داری یا اشتراکیت کے علاوہ کوئی متبادل معاشی نظام نظر آیا ۔

بلیدالذہن سیاسی طالع آزماؤں نے یہ سمجھے بغیر ، کہ معاشی نظام طریق پیداوار سے متعین ہوتا ہے اور اسلام کے لئے ہر وہ معاشی نظام قابلِ قبول ہے جسے انفرادی اور اجتماعی مفادات اور حقوق کے تصادم سے بچا لیا گیا ہو، یہ نعرہ لگایا کہ ایک اسلامی نظام معیشت ہے اور وہ اس شرط سے حاصل ہوتا ہے کہ معاشی تخلیق کا عمل فقہی ضابطے کے تابع ہو حالانکہ وہ قانونی عمل ہی رہتا ۔ انہیں یہ شعور نہ تھا کہ اسلامی معیشت معاشی تخلیق کی جدوجہد میں، تعطل کو دور کرنے میں مضمر ہے اور اسلام کے نقطۂ نظر سے اس آیۂ قرآنی کی رو سے لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ اخلاق اور معیشت باہمی جوابی، اضافی، مستقضائی اور وجوبی طور پر مربوط ہیں اور فاعلِ اخلاق کا انفاق ، انفاق کرنے والے کی تو نیکی ہے مگر اس انفاق سے مستفید ہونے والے کی معیشت ہے ۔

سیاست میں موانع کیا تھے؟

سب سے پہلی بات جو نہ سمجھی گئی یہ تھی کہ ریاست منظم معاشرے کا نام ہے ۔ معاشرے کا وجود مقدم ہے اور "تنظیم" جو معاشرے کو ریاست بناتی ہے، مؤخر ہے اور

تنظیم ، حاکم اور محکوم کے وجود میں آنے کا نام ہے ۔ اس لئے جیسا معاشرہ ہو گا ویسے ہی محکوم اور حاکم ہوں گے ۔ کوئی سیاسی طالع آزما ایسا نہ تھا جس کی ہوسِ اقتدار نے اسے اس تقدم و تاخر سے بے نیاز نہ کر دیا ہو اور جب جمہوریت کے نام پر حصول اقتدار کی خواہش کے لئے معاشرے کی اصلاح کو مقدم نہ سمجھتا اور سیاسی جدوجہد کو مؤخر سمجھتا ۔ معذوری یہ تھی کہ علمی بے مائیگی کی بنا پر اصلاح و تجدید کے دعوے دار بھی جدید مغربیت اسے مرعوب ہو کر "علم" اور "عمل" میں امتیاز سے عاری تھے ۔ اس لیے یہ بصیرت نہ تھی کہ اخلاقی جدوجہد کے نتیجے میں اخلاقی فضائل کا وجود پہلے ضروری ہے پھر اخلاقیات یعنی اخلاق کا نظریہ مدون ہو گا اور پہلے جس نمونے کا معاشرہ ہو گا اسی نمونے کی عمرانیات مدون ہو گی ۔ جس نمونے کا سیاسی، عمل (وظیفۂ ریاست کے طور پر) صادر ہو رہا ہو گا ویسا ہی نظریہ سیاست مدون ہو گا اور لادینی نظام افکار کی اساس پر جو علوم مدون ہوں گے وہ اسلامی مقاصد کے حصول کا ذریعہ نہیں بن سکتے کیونکہ علوم بھی یقین اور عمل کا نتیجہ ہیں ۔ اور قرآن علم پر تزکیے کو مقدم رکھتا ہے اور علم وہی قابلِ قبول ہے جو اخلاص فی العمل کا نتیجہ ہو ۔

جس جمہوریت کا کلمہ اس ملک میں پڑھا جاتا رہا اس کی اساس یہ ہے کہ صرف حواس ذریعۂ علم ہیں اور اس لیے صرف محسوسات حقیقت ہیں ۔ افراد میں ان کی خواہشات حقیقت ہیں اور فضائل محسوس نہیں وہ حقیقت نہیں ۔ خواہشات میں سب افراد برابر ہیں ۔ افراد میں وحدت کا شعور جغرافیائی وفاداری یا نسلی وحدت یا مفادات کے ایک ہونے کی بنا پر پیدا ہوتا ہے اور وہ معاشرہ بنتے ہیں ۔ خواہش کی تکمیل اور مصلحت کا پورا ہونا ہی اخلاقیت ہے اور عوام مفادات ہی کی خاطر منظم ہو کر ریاست بنتے ہیں ، اس لیے عوام ہی کا اقتدار ہے اور عوام ہی کو حق و باطل اور صحیح اور غلط اور ردّ و قبول کا حق ہے ۔ اس لیے حقوق اور مفادات کی خاطر عوام میں گروہ بندیاں ہیں ۔ فضائل عالیہ کا نام زینت کلام اور لطفِ سخن کے لیے ہے اور سب سے بڑی فضیلت "آزادی" ہے ۔ آئین کی اہمیت صرف ان قوموں کے لیے ہے جن کے لیے اعلیٰ ترین وفاداری کا مرجع آئین کے سوا کوئی اور نہ ہو ۔ جمہوریت کے نعرے نے ہر ہوس ناک کو باور کرایا کہ وہ اباحتی معیشت کے حامل معاشرے میں اسلامی ریاست میں آئین سازی اور قانون

سازی کا کردار ادا کر سکتا ہے ۔ حالانکہ یہ کام علما کا تھا اور علما میں اکثریت کے نزدیک آئین کے تدوین و نفاذ اور قانونِ شریعت کے نفاذ میں امتیاز نہ تھا ۔

اسلامی جمہوریت کا نعرہ لگانے والے اسلامی ریاست کا کوئی تصور نہ رکھتے تھے ۔ انہوں نے حکومت الٰہیہ (Theocracy) کو اسلامی ریاست کا مصداق سمجھ رکھا تھا جس میں خدا کی (Sovereignty) ہو حالانکہ خدا کی حاکمیت ایک مابعدالطبیعیاتی تصور ہے اور اللہ تعالیٰ کو ایسا اقتدار بلا شرکت غیرے عالم کائنات پر حاصل ہے ۔ ریاست تو کسی انسانی معاشرے کے منظم ہو جانے کا نام ہے اور تنظیم عبارت ہے تابع اور متبوع کے وجود میں آنے سے ۔ اس میں مطاع اور مطیع، حاکم اور محکوم، متبوع اور تابع دونوں کا انسان ہونا ضروری ہے ۔ اسلامی ریاست میں مقاصد کو اولین حیثیت حاصل ہوتی ہے ۔ آئین ان مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہے ۔ اپنے دیانت دارانہ احتساب کے بغیر قراردادِ مقاصد کو آئین کا جزو بنانے کے بجائے "بسم اللہ" کے طور پر لکھ لینے سے کیا آئین اسلامی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن سکتا ہے؟ کیا کوئی ریاست جو حاکم و محکوم کے حقوق کے مابین تصادم کی مسموم اساس پر قائم ہو کبھی بھی اسلامی بن سکتی ہے؟ کیا یہ انداز اللہ تعالیٰ کی حاکمیت کو آئین سے خارج رکھنے کے مترادف نہیں تھا؟

اخلاق میں موانع کیا تھے؟

ایک بھی مفکر اور اسلامی اخلاق کا مبلغ الاماشاء اللہ ایسا نہ ملے گا جو ارسطاطالیسی فضائلِ اخلاق اور معیارِ اخلاق کے علاوہ کچھ اور تلقین کر رہا ہو ۔ ہر عالم اور ہر واعظ جب بھی اخلاق کی بات کرتا ہے وہ افراط و تفریط کے درمیان نقطۂ اعتدال کو معیار اخلاق بناتا ہے اور یہ ارسطا طالیسی معیار اخلاق ہے ۔ جب فضائل اخلاق کی تقسیم پر گفتگو ہوتی ہے حکمت، شجاعت، عفت اور عدالت ہی کا ذکر آتا ہے جو نفسیاتی اوصاف ہوں تو ہوں اخلاقی فضائل نہیں ۔ کیونکہ ازروئے قرآن منزل من اللہ قانون معیار ہے ۔ فعل کا صدور اس قانون کے اتباع کی نیت کا نتیجہ ہو تو عمل "نیکی" متصور ہو گا اور اگر منزل من اللہ قانون کی خلاف ورزی کی نیت سے عمل متعین ہوا ہو تو "بدی" متصور ہو گا ۔

جدید ذہن کے نزدیک اخلاقی خیر و شر کا معیار فعل کی افادیت ہے، جس کے معنی

یہ ہیں کہ مصلحت کوشی کا نام اخلاق ہے ۔ اگر اخلاقیات کے اس مسئلے کا صحیح ترین حل میسر آجائے کہ فضائل اخلاق کیا ہیں، معیار اخلاق کیا ہے اور فضائل اخلاق کی مابعدالطبیعی اساس کیا ہے، تو بھی اخلاق کا مسئلہ حل نہیں ہو سکتا کیونکہ اخلاق کا مسئلہ یہ ہے کہ زندگی اخلاقی نمونہ کمال کے مطابق ڈھلے گی کیسے؟ مصلحین کا ذہن اخلاق اور اخلاقیات کے مسئلے میں امتیاز سے عاری ہے ۔

لادینی نظام تعلیم میں موانع:

برطانوی دور اقتدار میں جو نظام تعلیم رائج کیا گیا اس کا مقصد مسلمانوں کی عمرانی ثقافتی زندگی میں اختلال پیدا کر کے استعمار کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے علوم کی تدریس تھی ۔ جس کا اثر یہ ہوا کہ صرف وہ علوم، علوم کی حیثیت مسلم ہو سکے جن کی تدوین اور نشوونما مغرب میں ہوئی تھی اور زندگی کے مختلف پہلوؤں میں انہی علوم سے رہنمائی حاصل کی جانے لگی ۔ جب پاکستان، وجود میں آیا تو وہ تمام علوم ہمارے مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت سے عاری ہو چکے تھے جن کا مقصود استعماراتی نظام کے مفادات کا تحفظ تھا ۔ اس لیے یہاں کا نوکر شاہی طبقہ ان علوم کی بدولت اپنے منصب مستمر Status quo کو محفوظ کیے رہا اور معاشیات جو ہماری معیشت پر غیر ملکی گرفت کو مضبوط کرانے کے لیے وضع ہوئی تھی آزادی کے بعد ہماری معیشت کو آزاد کرانے سے قاصر رہی ۔ سیاست میں مطالبۂ حقوق اور جمہوری آئین اور آزادیٔ رائے کے علاوہ سیاسیات کے ذریعے اس ملک کا کوئی مسئلہ حل نہ ہو سکا ۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کا صرف نعرہ ہی نعرہ رہا اور جوہری توانائی پر ریسرچ کا کوئی منصوبہ تا ہنوز بارآور نہیں ہو سکا ۔

یونیورسٹی کی سطح پر کوئی نظام علم ایسا نہیں کہ اس کی تدریس اور تدوین ہمارے مقاصد کے لیے موثر ہو ۔ ہمارے معالج غیر ملکی دواسازی کی کمپنیوں کے محض ایجنٹ بن کر رہ گئے ہیں اور خواص ادویہ دوافروشوں سے اخذ کر کے پیٹنٹ دوائیں استعمال کرنے کو علاج بالخاصیت اور (Specific Treatment) کا نام دیتے ہیں ۔ حد یہ ہے کہ اسلامیات کے مطالعے میں بھی مستشرقین سند بن گئے ہیں اور ان کے اس موقف نے کہ "اسلام ایک ختم شدہ قوت ہے" اسلام کے مطالعے اور اسلام کی ریسرچ کو ہمارے

مُلک میں گورکنی اور استخواں فروشی بنا کر رکھ دیا ہے ۔ مستشرقین کے لیے اسلامک ریسرچ کا مسئلہ یہ ہے کہ اسلام کیا تھا اور اس کا زوال کیسے ہوا؟ ہمارے لیے اسلام کا مسئلہ یہ ہے کہ زندگی اپنے انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں اسلامی نمونے پر کیسے ڈھلے؟ اور اسلامک ریسرچ کا مسئلہ یہ ہے کہ زندگی کو اسلامی نمونے پر ڈھالنے کے لیے اسلام کی ریسرچ کے نتائج کو موثر کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ مگر بے یقینی نے اس انداز کی جدوجہد نہ کرنے دی جس کی ذمہ داری ان جاہ پرست جرائم پرور اجارہ داروں پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے نااہل نوازی میں اپنی اجارہ داریوں کا تحفظ تلاش کیا اور پاکستان کے دشمنوں میں مقبول ہونے کے لیے اسلام کے مابہ الامتیاز خصائص کو نظرانداز کیا اور ادیان باطلہ سے مماثل خصائص کی بنیاد پر سازگاری پیدا کر کے مخالف اسلام تہذیبوں سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی سعی کی ۔ اور صرف اینگلو امریکن اسلام کی تبلیغ سے اپنی دینی وجاہت کا چرچا برقرار رکھا ۔ اور اس چرچے کی بنا پر ہر بددیانت حکومت نے انھی سفید پوش جرائم پروروں کو نوازا اور کئی کئی مناصب پر سرفراز رکھا ۔ کبھی نااہلی اور ناکردہ کاری کا احتساب ضروری نہ سمجھا ۔

پاکستان کی اسلامی تشکیل میں دینی نظامِ تعلیم مانع تھا:

آج جس نظامِ تعلیم کو دینی نظامِ تعلیم کہا جا رہا ہے اس کی حیثیت آزاد تعلیم (Liberal education) کے نظام کی تھی جس کے نصاب میں ہیئت، ہندسہ، ریاضی، طبیعیات، منطق، فلسفہ بھی شامل تھا اور طب بھی داخلِ نصاب تھی ۔ جب مستعمراتی اقتدار نے مسلمانوں کی عمرانی ثقافتی زندگی میں اختلال پیدا کرنے کے لیے لادینی نظامِ تعلیم نافذ کیا تو اس نظامِ تعلیم کو دینی نظامِ تعلیم کی حیثیت اس وجہ سے حاصل ہو گئی کہ اس کے نصاب میں تفسیر، حدیث، فقہ، کلام، فلسفہ، تصوّف، منطق، معانی اور بیان، ادب اور تاریخ بھی داخل تھی اور فلسفہ، منطق، معانی اور بیان کی تدریس تفسیر اور قرآن فہمی کے ذریعے کے طور پر ہو رہی تھی ۔ ہمارے دورِ اقتدار میں تو اسی نظامِ تعلیم کے فارغ التحصیل ہی نظم و نسق قائم کرنے کے مناصب کے اہل بھی متصور ہوتے تھے ۔ مگر جب مسلمانوں کے ہاتھ سے اقتدار چھن گیا تو اس نظامِ تعلیم کا مقصد ایسے علما پیدا کرنے تک محدود ہو کر رہ گیا جو رسومِ دینی کے ادا کرانے کے اہل ہوں اور انہیں ادا کرانے کے معاوضے کو اپنی معیشت کا ذریعہ سمجھ کر قانع رہ سکیں ۔

رسوم دینی کے ادا کرانے کے معاوضے کو معیشت بنانے کی احتیاج اس لئے پیش آئی تھی کہ غیر ملکی اقتدار نے مسلمانوں کو ضعف پہنچانے اور اپنے آپ کو مستحکم کرنے کے لیے مسلمانوں کے تمام اوقاف یا تو بحقِ سرکار ضبط کر لیے تھے یا متولیوں کو اجازت دے دی تھی کہ وہ اوقاف کی آمدنی کو اپنے ذاتی تصرف میں لاکر وہی نتیجہ پیدا کر سکیں جو ضبطئ اوقاف سے پیش نظر تھا ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے تمام تعلیمی مراکز اور اصلاح و تبلیغ کے ادارے مالیات سے عاری ہو گئے ۔ علما اور فضلا معاشی ابتلا کا شکار ہو گئے اور دینی قیادت کی استعداد سے محروم ہو گئے ۔ غایت کا تصور خیرہ ہو گیا ۔ منظم جدوجہد کی احتیاج کا شعور مٹ گیا ، باہمی اختلافات کو گہرا کر کے فرقہ پرستانہ اختلاف کے سہارے معیشت پیدا کرنے کا تقاضا ابھر آیا اور دین فروشی کو ذریعہ معاش بنانے پر علما مجبور کر دیے گئے ۔ اس طرح فرنگی نے علما سے جہاد آزادی کی تلقین اور تنظیم اور رہنمائی کا انتقام لیا ۔ اس طرح سوائے مسجد اور جنازگاہ کے زندگی کے ہر پہلو میں قیادت افرنجیت زدہ طبقے کو منتقل ہو گئی ۔

اب جو ذمہ داری علما کی رہ گئی تھی اس کے پیش نظر صرف شخصی قانون کی حد تک احکام فقہی پر عمل ہو سکنے کے علاوہ کوئی امکان نہ تھا انہوں نے مسلمانوں کے مردوں کی تکفین و تدفین اسلامی طریقہ پر کراتے رہنے کی ذمہ داری ادا کی اور مسلمانوں کو رسوم دینی کا پابند بنائے رکھا ، جس کے لئے صرف فقہ کی ضرورت تھی؛ لہذا دین فقہ بن کر رہ گیا اور تکمیل فقہ، تکمیلِ دین بن گئی حالانکہ فقہ کی حیثیت معمول بھی دین کی تھی ۔ مگر جب فقہی قانون قوت نافذہ کی پشت پناہی سے محروم ہو گیا، شرعی عدالتیں ختم کر دی گئیں اور تخلیق معیشت کا نظام لادینی قانون کے تحت حرام و حلال کے امتیاز سے مستثنیٰ ہو گیا تو فقہی نظام ، جس کا مقصود ہمارے علم کے دور میں ان فضائل کو محفوظ کرنا تھا جو غلبہ اسلام سے مسلم ہو گئی تھیں) ۔ فضائلِ زندگی کے تحفظ کے مسئلے میں اس لیے معذور و مجبور ہو کر رہ گیا کہ اس کے پیچھے قوتِ نافذہ کی پشت پناہی باقی نہ رہی اور معاشرے میں جب عصمت فروشی، فاحشہ کاری ، قماربازی، ریس (Race) اور سودخوری کے نظام کو ازروئے آئین معاشی تخلیق کے عمل کی حیثیت حاصل ہو گئی اور ان تمام جرائم کی حفاظت رائج الوقت قانون سے کی جانے لگی تو پھر مسلمانوں کا ذہن یہ بات سمجھنے سے قاصر ہو گیا کہ مسلم معاشرے میں وہ کون سی فضیلت باقی رہ گئی ہے جس کی

حفاظت ایسے فقہی نظام سے کی جا سکے گی جو اپنے پیچھے قوتِ نافذہ نہیں رکھتا اور زندگی کے تقاضے صرف فقہی قانون کی خلاف ورزی ہی سے پورے ہو سکتے ہوں ؟

قرآنی ہدایت کے نتیجہ خیز ہونے کا اعتماد اس لئے ختم ہوگیا کہ قرآن کی جگہ تفسیر نے لے لی تھی اور تفسیر کے تمام علوم انسانی شعور کے زائیدہ تھے ۔ جب تک بین الاقوامی سطح پر مسلمانوں کا غلبہ برقرار رہا اس کی بدولت دین سے خاطر خواہ نتائج پیدا ہوتے رہے ۔ جب مسلمانوں کے ہاتھ سے سیاسی غلبہ چھن گیا، انسانی شعور کے زائیدہ تمام علوم مسلمانوں کی تقدیر کو بدلنے میں بے اثر ہو گئے اور ان علوم کے مقابلے میں خدا کے عطا کردہ قرآنی علم کی برتری کا شعور زائل ہوگیا تو قرآن مجید کے ناگزیر علم و ہدایت ہونے کا یقین فنا ہوگیا اور اس کے ساتھ ہی درسی نصاب میں قرآن مجید کی کوئی حیثیت بھی باقی نہ رہ سکی ۔ اس لیے قرآن مجید سے ان مسائل کے حل کی جستجو بھی ختم ہو گئی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انقلاب برپا فرمایا تھا اس کی قرآنی تدبیر کیا تھی؟ اسلامی سیرت کی تعمیر کی قرآنی تدبیر کیا تھی؟ افراد کو معاشرہ بنانے کا طریقہ کیا تھا؟ اور وہ کیا طریق کار تھا جس کی بدولت لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ کا قرآنی چیلنج نتیجہ خیز ثابت ہوا تھا ۔ قرآن مجید کی وہ کون سی خصوصیت ہے جو اسے پوری نوع انسانی کے لیے ہمیشہ ہمیشہ کے واسطے کتاب الھدی بناتی ہے؟ اور وہ کون سا قانون سعادت و شقاوت ہے جسے کوئی شیطانی طاقت کبھی شکست نہ دے سکتی ہو؟ اور حیات عمرانی میں جب انفرادی اور اجتماعی حقوق کے درمیان تصادم واقع ہو تو قرآن مجید کس حتمی تدبیر سے اس تصادم کو رفع کرتا ہے؟ ۔

حدیث بھی دینی درسگاہوں کے نصاب میں داخل ہے ، مگر درس حدیث کی جو غایت دینی درسگاہوں میں ہے وہ اس سے زیادہ نہیں کہ ہر فقہی مسلک کے پیرو حدیث سے اپنے فقہی موقف کی تائید اور دوسرے فقہی مذاہب کے موقفوں کی تردید کے لیے سند تلاش کرانے کے لیے حدیث کا مطالعہ کرتے ہیں ۔ نصاب کا یہ مقصد ایک منفی اور سلبی مقصد ہے ۔

دینی درسگاہوں کے نصاب میں جس فلسفے کا درس دیا جاتا ہے وہ فلسفیانہ فکر کی نشوونما میں کوئی بلند مقام نہیں رکھتا کیونکہ فلسفیانہ فکر کی اساس عقلیت کا نظریۂ علم

ہے ۔ اسے صحیح مانا جائے تو احتیاج وحی قرآنی ساقط ہو جاتی ہے اور خود قرآن مجید کو پرکھنے کا معیار بھی علیات کا یہی نظریہ قرار پاتا ہے ۔ جب اس نظریہ کی تنقید حِسّی نظریۂ علیات سے کی جاتی ہے تو انسانی علم کسی سطح پر قابل یقین نہیں رہتا ۔ جب کشف و وجدان کو ذریعۂ علم مان کر تصوف میں پناہ لی جاتی ہے تو وجدان کی اس معذوری پر توجہ نہیں کی جاتی کہ وجدان کی بنیاد پر اشتراک فی العلم پیدا نہیں ہو سکتا اور اقلیم علم میں اشتراک متصور نہیں ہو سکتا ۔ اگر وجدان کو ماورائی حقیقت کے علم کا ذریعہ تسلیم کیا جائے تو وجدان وحی کا متبادل بن جاتا ہے اور وحی کی احتیاج ساقط ہو جاتی ہے ۔

علما کے درس میں "تاریخ" داخل نہیں ہے اور ان کے نزدیک تاریخ کی حیثیت محض واقعات گذشتہ کے بیان کی ہے ۔ ہمارے فرقہ پرستانہ اختلافات نے تاریخ اسلام کو جو نمونہ بخشا ہے اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید جس معاشرے کو مطالب کرتا ہے وہ کبھی وجود میں آیا ہی نہیں ۔ اندریں صورت تاریخ کے مطالعے کا کوئی اثر اصلاحی جدوجہد پر نہیں لایا جا سکتا ۔

دینی کے نقطۂ نظر سے ایمان عمل پر مقدم ہے اور مذہبی ذہن یہ فیصلہ کرنے سے قاصر ہے کہ رسوخ فی الایمان کیسے میسر آئے ۔ فرقہ پرستانہ اختلاف کے پیش نظر جدید ذہن فیصلہ کرنے سے قاصر ہے کہ مذہب میں حقانیت کا معیار کیا ہے ۔ ان احوال میں جدید ذہن سیکولر (لادینی) نقطۂ نظر سے مذہب کو ذاتی، نجی، باطنی، شخصی زندگی سے وابستہ کر کے مسائلِ حیات کو سیکولر نقطۂ نظر سے حل کرنا چاہتا ہے ۔ سیکولرازم تو مسیحیت کے خلاف بغاوت ہے ، اور اشتراکیت سیکولرازم کے خلاف بغاوت ہے ، اس لیے جب معاشی مسئلے کو سوشل ازم کے نقطۂ نظر سے حل کیا جائے گا تو مذہب کی انفرادی، نجی، ذاتی، باطنی ، شخصی حیثیت بھی ختم ہو کر رہے گی ۔ جس نقطۂ نظر سے دینی نظام تعلیم کی اصلاح کا میلان پیدا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ علما کو جدید علوم سے بھی روشناس کرایا جائے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآنی علم کی جگہ انسانی شعور کے زائیدہ متعلقاتِ قرآن کے علوم نے لے لی اور وہ علوم عملی زندگی کو اسلامی نمونے پر ڈھالنے میں بے اثر ثابت ہوئے تو ان علوم کی بے تاثیری کو علوم جدیدہ کا سہارا لے کر رفع کیا جائے ۔ اس انداز کی اصلاح تعلیم سے لادینی نقطۂ نظر کے پیدا ہونے اور قرآنی وحی کی ہدایت کو زندگی

کے مسائل حل کرنے کے لئے بالکل غیر ضروری سمجھنے کے سوا کیا ذہن پیدا ہو گا؟ اور یہ سازش مسلمانوں کو کس سمت میں دھکیلنے کے لیے در پیش ہے، علی الخصوص اس صورت میں جبکہ جدید تعلیم یافتہ نوجوان جس ماحول میں زندگی بسر کر رہے ہوں وہ کسی طرح اطمینان بخش نہ ہو سکتا ہو۔

نوجواں جس ذہنی کشمکش میں مبتلا ہیں اس نے ان کے عزائم کو پست کر دیا ہے اور اس سے پیدا ہونے والے اضمحلال نے انہیں فرار اور گریز کی راہ پر لا ڈالا ہے اور احساسات کی اذیت سے بچنے کے لیے انہوں نے بے حسی میں پناہ لے لی ہے۔ وہ سوچنا اور غور کرنا نہیں چاہتے اور نہ سوچنے کی وجہ یہ بے یقینی ہے کہ جب کیے سے کچھ ہو نہیں سکتا تو سوچنے سے کیا حاصل ہو گا۔ دنیا کی کوئی چیز ناگوار اور مایوس کن خیالات سے زیادہ مہلک نہیں۔ اس کی بدولت وہ قوت برداشت سے محروم ہو گئے ہیں اور حفاظت ذات کے تقاضے نے انہیں تعصب اور نارواداری میں مبتلا کر دیا ہے اور ان کے طرز عمل میں، ان کے اپنے انداز سے مختلف سوچ رکھنے والوں کے لیے انتہائی نارو داری کا میلان پیدا ہو گیا ہے۔

تعمیری اور تخلیقی جدوجہد کے بغیر مسائل حل نہیں ہو سکتے۔ تعمیری جدوجہد کے لیے ہم آہنگی اور سازگاری ضروری ہے جو بغیر افہام و تفہیم کے پیدا نہیں ہو سکتی اور افہام و تفہیم میں نارواداری اور تعصب سے بڑھ کر کوئی رکاوٹ متصور نہیں ہو سکتی۔ انہیں بہرحال سوچنا ہی پڑے گا۔ برداشت سے عاری اور رواداری سے بیزار ہونا بڑھاپے کی علامت ہے، اور وہ بہرحال نوجوان ہیں تو اپنے اندر اتنی برداشت پیدا کرنی ہی پڑے گی کہ اپنے سے مختلف انداز فکر کو غیر جانبداری سے پرکھنے کے لیے سننا گوارا کریں۔ وہ عصبیتیں جو نوجوانوں کو ایک دوسرے کی مخالفت پر آمادہ کرتی ہیں ان کے حق میں اتنی مضرت رساں نہیں ہو سکتیں جتنی مفاد پرستوں اور سیاسی طالع آزماؤں کی اندھی تقلید سے پیدا ہونے والی عصبیتیں۔

آخر نوجوان ہی تو مستقبل کی قوم ہیں۔ وہ غور و فکر کی صلاحیت رکھتے ہیں، خلوص رکھتے ہیں، توانائی رکھتے ہیں۔ یہ اسی طبقے سے تو تعلق رکھتے ہیں جس کے خلوص اور ذہانت کا قائداعظم کے دل و ذہن پر اتنا گہرا نقش تھا کہ پاکستان کے لیے استصواب

کا معرکہ قائداعظمؒ نے اسی طبقے سے سر کرایا تھا ۔ آج بے مقصدی اور بے راہ روی ، پراگندہ خیالی اور مایوسی کے سوا ان کے طرز عمل میں کیا خرابی پیدا ہو گئی ہے؟ اگر وہ ایک مثبت قابل حصول اور ولولہ انگیز مقصد کا شعور پیدا کر کے اپنی جدوجہد کو اس کے حصول کے لئے منظم کریں تو چشم زدن میں ان کا عزم بیدار، ذہن روشن اور دل پرامید ہو سکتا ہے اور مشکلات راہ ایک سازگار شرط کامیابی بن جائیں گی ۔ زندگی میں کوئی ابتلا پیدا ہو تو زندگی کے سوئے ہوئے تقاضے کو بیدار کرنے میں موثر ہوتا ہے ۔

ذہنی التباس دو وجہ سے پیدا ہوتا ہے : ایک تو اس وجہ سے کہ مفاد پرستی کے نقطۂ نظر سے ہر معاملے پر غور کرنا سمجھنے کی صلاحیت سے محروم کر دیتا ہے اور ذہن التباس کا شکار ہو جاتا ہے ۔ دوسری وجہ غور و فکر کا کوئی ایسا طریقہ پیش نظر نہ رہنا ہے جس سے فکری ہم آہنگی اور Community of thought پیدا ہو سکے ۔ نوجوان اس وقت دونوں طرز کی مشکلات میں گھرے ہوئے ہیں ۔

اگر ایک لمحے کے لیے وہ اپنی طالب علمانہ حیثیت کے حوالے سے اور مستقبل کی قوم ہونے اور اس کی قیادت کرنے والوں کے نقطۂ نظر سے سوچیں تو مفاد پرستوں اور طالع آزماؤں کے دام تزویر سے نکل سکتے ہیں ۔ ان کے کچھ بھی مزعومہ مفادات (Vested Interests) نہیں ہیں اور نہ ہونے چاہئیں ۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ان کے فکر و عمل میں ہم آہنگی کا انداز پیدا نہ ہو سکے ۔ اس کی کوئی وجہ غیر ازیں نہیں ہے کہ وہ اوروں کے نقطۂ نظر سے سوچتے ہیں ۔

اگر یہ تجزیہ غلط ہو تو نظرانداز کرنے کے لائق ہے اور اگر صحیح ہو تو پذیرائی اور تعاون کا مستحق ہے ۔ کوئی سچائی ایسی نہیں جس کی حقانیت کا معیار اس کا نتیجہ خیز ہونا نہ ہو ۔ عارضی طور پر جھوٹ بھی ایک اثر رکھتا ہے مگر حق اور باطل برابر نہیں ہو سکتے ۔ نوجوان ان تمام آزاروں سے بیزار ہیں جو ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگی میں گھر کر چکے ہیں ۔ وہ انقلاب چاہتے ہیں ۔ ایسا انقلاب، جس میں پسندیدہ نتائج پیدا کرنے کی ضمانت ہو جبھی لایا جا سکتا ہے جب اس کی بنیاد منظم اور تخلیقی فکر پر ہو ۔ جو انقلاب Mass Hysteria پیدا کر کے لایا گیا ہو وہ تخریب ہی پر منتج ہو گا ۔ سوچ سمجھ کر جدوجہد کرنا ضروری ہے ۔ تن بہ تقدیر اندھا دھند تخریب کاری، سے خیر پیدا نہیں ہو سکتی ۔

خصوصاً اس صورت میں خیر کبھی پیدا نہیں ہو سکتی جب دشمنوں کے ایماء سے ایک طرف سرمایہ داروں کو تالابندی کا مشورہ ہو دوسری طرف مزدوروں کو ہڑتال کی اجازت ہو ۔ اس سے پیدا ہونے والی تخریب دشمنوں کے مقاصد پورے کرے گی ۔ اگر مزدوروں پر تشدد ہو تو قبل از وقت تصادم کی بنا پر سوشلسٹ انقلاب نہیں لا سکیں گے ۔ اگر سرمایہ داروں کے کارخانے تباہ کر دیے جائیں تو ان کی حاجتمندی مزید قرض لینے پر مجبور کرے گی ۔ خیر جب بھی پیدا ہو گی نفع بخشی ہی سے پیدا ہو گی اور نفع بخشی جب بھی ممکن ہو گی تخلیقی عمل کا تعطّل دور کرنے سے ہو گی ۔ اس کے برعکس نفع بخشی کا راستہ جب بھی روکا جائے گا مزعومہ مفاد کی خاطر روکا جائے گا ۔ اور نفع بخشی کو جب بھی روکا جائے گا تخلیقی جدوجہد میں تعطّل پیدا کر کے روکا جائے گا جس نظام سے تخلیقی جدوجہد میں تعطّل پیدا ہوتا ہے اسے بدلنا درکار ہے ۔

اس تعمیری غور وفکر کے انداز میں یہ سوال نوجوانوں کے غور وفکر کا مستحق ہو گا کہ:

انقلاب کی کوئی Scientific تدبیر بھی ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ممکن ہو تو پہلے یہ فیصلہ کرنا ہو گا کہ Scientific ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے مدلولات (Data) مشاہدے سے جمع کیے گئے ہوں ۔ انقلاب کے لئے جو (Data) درکار ہے وہ نفرت اور تعصب پیدا کرنے والا نعرہ نہیں بلکہ دو چیزیں ضروری ہیں: ایک تو عمرانی احوال جنہیں بدلنا درکار ہے اور ان کے اسباب کا جائزہ، دوسرے وہ قانون جس کی ناقابلِ شکست سچائی بدیہی طور پر واضح ہو جس کے تحت انقلابی نتائج مترتب ہوں گے ۔

چونکہ انقلاب معاشرے میں لانا درکار ہے اس لیے پہلے معاشرے کو جیسا وہ ہے سمجھنا ضروری ہے ۔ ہمارے دورِ اقتدار میں معاشرے کی اساس جس سے اس میں وحدت کا شعور پیدا ہوتا تھا اسلام کا معمول بہ پہلو یعنی فقہ حنفی کا شرعی نظام تھا ۔ استعماری طاقت کے دورِ اقتدار میں وہ اساس بدل کر لادینی بنادی گئی یعنی جغرافیائی وحدت اور جغرافیائی وفاداری کا شعور عمرانی وحدت کے شعور کی بنیاد بن گیا ۔ معاشی نظام جاگیرداری نظام تھا جس کی حیثیت ایک سرکاری منصب کی تھی جو نظم و نسق قائم کرنے کے لیے تھا اور نظم و نسق حقوق ادا کرنے کا نام تھا ۔ جاگیردار کو جاگیر پر حق ملکیت

حاصل نہ تھا۔ جب جاگیرداری نظامِ معیشت زوال پذیر ہوا اور معاشی تخلیق کی تنظیم میں زوال آیا تو جاگیرداری معیشت کا حامل معاشرہ جاگیردار کے مزعومہ مفاد کے تحت بے انصافی کے باعث مضمحل ہوگیا اور مستعمراتی نظام کی ٹکر اس لیے نہ جھیل سکا کہ مستعمراتی نظام زیادہ منظم تھا، ہرچند کہ اس میں بھی استعماری طاقت کا مزعومہ مفاد غالب تھا۔ جاگیریں ضبط کر لی گئیں اور استعماری طاقت نے اپنے وفادار پیدا کرنے کے لئے غداروں کو جاگیروں کی ملکیت تفویض کر دی۔ اس طرح ایک مختلف جاگیرداری نظام کی بنیاد پڑی اور حقوق کی ادائگی پر اصرار کی فضا کا خاتمہ ہوگیا۔ خالص انفرادیت پرستی کا ماحول پیدا ہوا۔ مصلحت پرستی اور لذت کوشی اخلاق بن گئیں، اور ملوکیت کے سیاسی نظام کی جگہ جمہوریت کی تربیت دی جانے لگی۔ نظامِ تعلیم مستعمراتی نظام کو مستحکم کرنے کے لیے لایا گیا اور یہ استحکام ہمارے اختلال اور اضمحلال پر منحصر تھا۔ سو ڈیڑھ سو سال کے برطانوی دورِ اقتدار میں ایک Empire کے وسائل اسلام کے قابلِ عمل ہونے کے اعتماد کو مٹانے کے لیے صرف کیے جاتے رہے۔ جب آزادی حاصل ہوئی، پاکستان وجود میں آیا تو سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصوّر سیاسی تصوّر بن چکا تھا اور سب سے زیادہ اہم مفاد معاشی مفاد مسلّم ہو چکا تھا۔ اس لیے سیاست میں جمہوریت نے اور معیشت میں سرمایہ داری نے مقبولیت حاصل کر لی کیونکہ اقتدار حاصل کرنے کے لیے جمہوریت کا نعرہ اور دولت پیدا کرنے کے لیے سرمایہ دارانہ معیشت کا یہ موقف کہ معاشی تخلیق کا عمل ہر اخلاقی ضابطے سے مستثنیٰ ہو جائے جلد از جلد دولتمند بننے اور زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کرنے میں موثر ثابت ہوا۔ اسلامی معیشت کے اس تصور کی تبلیغ کرنے والوں نے یہ سمجھا کہ تخلیقِ دولت کا عمل اخلاقی ضابطے کے تابع ہو تو وہ اسلامی معیشت ہوگی مگر وہ ناجائز وسائل سے دولت پیدا کرنے کو معاشی تخلیق سمجھنے والوں کے لیے اسلامی معیشت کے اس تصور کو قابلِ قبول نہ بنا سکے کہ معاشی تخلیق کا عمل اخلاقی ضابطے کے تابع ہونا چاہیے۔ ان کے نزدیک معیشت کا یہ تصور نہ تو معاشی مسئلے کو حل کر سکتا تھا نہ اپنے اندر کوئی کشش رکھتا تھا۔

ان احوال میں اگر تاریخی موثرات نے اسلامی تصورات کو اس وجہ سے بے اثر بنا دیا ہو کہ ان سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو رہے تو اُن اسباب کا تدارک ضروری تھا جنہوں نے اسلامی تصورات کو بے نتیجہ کر دیا تھا۔ جس نظامِ فکر نے آج معاشی مسائل کو حل کرنے کا تقاضا پیدا ہوا ہے وہ سرمایہ داری (نظامِ معیشت) سے پیدا ہونے والی

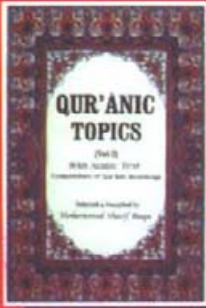
بے انصافی کے ردِ عمل کے طور پر ابھرا ہے ۔ اس کے مقاصد یہ تھے کہ

۱ ۔ سرمایہ تقسیم سے ، اجتماعی مفاد کے علی الرغم ، محفوظ رہے
۲ ۔ زیادہ سے زیادہ نفع اندوزی کی شرح برقرار رہے
۳ ۔ سرمایہ کاری میں آزادی کامل برقرار رہے
۴ ۔ طریق پیداوار میں آزادی کامل برقرار رہے
۵ ۔ سرمایہ دارانہ معیشت کے خلاف شعور کے بیدار ہونے کو روکا جا سکے
٦ ۔ سرمایہ دارانہ نظام کی موافقت میں عصبیت پیدا کی جا سکے

ان مقاصد کو پانے کے لیے جو ذرائع اختیار کیے جاتے تھے ان میں سب سے پہلے تو جمہوریت کے نام سے، آئین کی رو سے یہ تحفظ حاصل تھا کہ ہر عمل جس سے معیشت پیدا ہو سکتی ہے اخلاقی احتساب سے مستثنیٰ متصور ہو گا ۔ پھر رائج الوقت قانون کے ذریعے سود خوری، احتکار و اکتناز ، زر پرستی وغیرہ کو اذنِ عام دے دیا گیا ۔

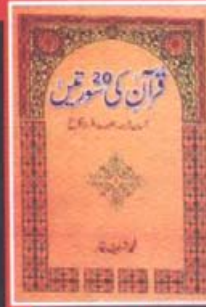
ان آزاروں کا علاج یوں ممکن ہے کہ قرآن مجید کی موجودہ ترتیب تلاوت کو دور مابعد رسالت میں امت مسلمہ کو زوال سے نکالنے کا صحیفہ انقلاب سمجھا اور مانا جائے ۔ قرآن مجید مقصود بعثت کو پانے کی "اھدنا الصراط المستقیم" کی دعا کے جواب میں نازل ہوا تھا اور ایک دفعہ انفرادی، اجتماعی اور بین الاقوامی سطح پر اس کی عطا کردہ ہدایت سے انقلاب لایا جا چکا ہے ، اب بھی اس سے ان مسائل کا حل طلب کیا جا سکتا ہے:۔

۱ ۔ انفرادی زندگی کے فکری، ایمانی، اخلاقی پہلوؤں کی اصلاح طلب خصوصیت کیا ہے، ان کی اصلاح پذیری کیا ہے اور کس نصب العین کے لیے جدوجہد کرنے سے یہ پہلو اصلاح پذیر ہو سکیں گے؟
۲ ۔ اجتماعی زندگی کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی پہلوؤں کی اصلاح طلب خصوصیت کیا ہے؟ ان کی اصلاح پذیری کیا ہے اور یہ اصلاح کس نصب العین کے لیے جدوجہد کرنے سے ممکن ہو گی؟
۳ ۔ بین الاقوامی زندگی کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی پہلوؤں کی اصلاح طلب خاصیت کیا ہے؟ ان کی اصلاح پذیری کیا ہے؟ ان مسائل کے حل کرنے کے لیے منہاج القرآن سے [illegible] ہو سکتا ہے ۔

ہماری دیگر قرآنی کتب

Rs. 500/-

Rs. 500/-

Rs.160/-

Rs. 60/-

Rs. 70/-

Rs.80/-

Rs. 150/-

Rs. 160/-

Rs.400/-

34 اردو بازار، لاہور۔ فون 7352332-7232336
E-Mail:ilmoirfanpublishers@hotmail.com